

MOLNÁR GUSZTÁV VÁLOGATOTT MŰVEINEK BIBLIOGRÁFIÁJA:

ÖNÁLLÓ KÖTETEK:

Az elmélet küszöbén. Kriterion, Bukarest, 1976.

Ó, Anglia, Anglia... Esszé az angol forradalomról. Kriterion, 1984.

ESSZÉK, TANULMÁNYOK:

Tragikum és filozofikum a görögöknél. In: Szövegek és körülmények. Összeállította és az előszót írta: Bretter György. Kriterion, 1974.

A kollíziós társadalommodell. Korunk, 1976/2.

A megismerés-émlékezés. Fellegvár /az Igazság vasárnapi melléklete/, 1978/11.

Gramsci, Lukács, marxizmus...Tanulmányrészlet. Új Symposion, 1978. december

Európai Napló. I. rész. Magyar Füzetek-3. 1979.

Kisebbségi perspektívák egy totalitárius társadalomban. /Európai Napló II./ Magyar Füzetek-5. 1979.

Felkészülni azutánra...Bibó-Emlékkönyv. Budapest, 1980.

Lengyel széljegyzetek. Magyar Füzetek-7. 1980.

Gaál Gábor vagy Spectator? A Hét 1981. 52.

Naplójegyzetek. 1973 szept. 1. - 1974. okt. 24. Új Symposion, 1983. január

Az egyneműség dialektikája. Részlet. In: Bábel tornyán. Válogatás az Echinoux munkatársainak írásából. Kriterion, 1983.

Levél Bréda Fernhez. Uo.

Félelem a szabadságtól, avagy miért halódott Hellász a 16. évszázadig. A szabadság lehetőségei és Az utópia törvényei címmel. A Hét 1983. szeptember 23 és szeptember 30.

R.Z.: Beszélgetés Molnár Gusztávval. /Az Ó, Anglia, Anglia... megjelenése kapcsán/ Könyvbarát. A Hét melléklete, 1984/4.

KÉZIRATOK*

Európai Napló. 1976-80. Részletek megjelentek a Fellegvárban és Biró Péter álnév alatt a Magyar Füzetekben.

Az egyneműség dialektikája. I. A hatalom mint jelentésaffirmáció. II. Marxizmus és totalitarizmus. III. Marxizmus és liberalizmus. 1977. Részletek az Echinouxban, az Új Symposionban és a Bábel tornya című antológiában.

Beszélgetések Méliusz Józseffel. I. kötet: 1930-1940. II. kötet: 1940-1949.

Metamorphosis Transylvaniae. 1944-1949. Dokumentumok és körinterjúk a különböző politikai pártok és szervezetek (KP, SZDP, Magyar Népi Szövetség) korabeli képviselőivel és a legfontosabb magyar intézmények (Erdélyi Magyar Gazdasági Egyesület, Erdélyi Magyar Kulturális Egyesület, Szövetség Szövetkezeti Központ, Erdélyi Tudományos Intézet, Erdélyi Múzeum Egyesület) vezetőivel. I-III. kötet.

A feltámadt Leviatán. A német politikai filozófia demokrácia- és Nyugattellenessége Nietzschétől Carl Schmittig és Marxtól a Frankfurti Iskoláig. 1985.

Limes. Előadás a Limes-kör első, 1985. szeptemberi bukaresti találkozásán. Megjelenés alatt a Medvetánc 1988 szeptemberi számában.

* Kivéve az AETAS-ban most megjelent négy esszét.

MOLNÁR GUSZTÁV NÉGY ESSZÉJE

A RAJNÁTÓL AZ URALIG ...

Jegyzetek A német ideológiáról

II. fejezet

Marx Feuerbachra vonatkozó kritikai megjegyzései úgy látszik saját, korábban, a 44-es *Kéziratokban* kifejtett álláspontjának is ellentmondanak, és egy meglehetősen egyszerűen felépített koncepción alapulnak, amire talán a praxis filozófiája elnevezés illik a legjobban. Feuerbach "nem tud megbirkózni az érzékiséggel anélkül, hogy azt ne a filozófus szemével, vagyis szemüvegén át nézze"* (26.). A német ideológia. In: Karl Marx és Friedrich Engels Művei, 3. k., Bp., 1960. Az oldalszámok erre a kiadásra vonatkoznak. A filozófia itt az "előfeltételezett harmónia" és "az érzéki világ szemléletében" tudatosuló "dolgok" közötti ellentmondás feloldását jelenti. Feloldást tehát, vagyis az "érzéki kézenfekvő" logikai transzcendálását, ami kizárja a gyakorlati transzcendálás lehetőségét,. Feuerbach, hogy az ellentmondásokat kiküszöbölje, "kénytelen kettős szemlélethez menekülni: egy profán szemlélethez, amely csak a kézenfekvőt látja a dolgokban, és egy magasabb, filozófiaihoz, amely meglátja igazi lényegüket. Nem látja, hogy az őt körülvevő érzéki világ nem öröktől fogva adott, önmagával mindig egyenlő dolog, hanem az iparkodás /Industrie/ és a társadalmi állapot terméke, mégpedig abban az értelemben, hogy történelmi termék ..." (27.).

Marx tehát *egyszerre* veti el a "kézenfekvő" érzéki szemléletét és a lényegre irányuló (filozófiai) szemléletet, és mindkettőt feloldja egy egységes történelmi folyamatban. Így képessé válik arra, hogy "gyakorlati materialista, azaz *kommunista*" meggyőződését, azt az eltökélt szándékát, hogy a "fennálló világot forradalmasítsa, a készen talált dolgokat gyakorlatilag megtámadja és megváltoztassa" (26.) minden akadály nélkül érvényesítse. Nem mellékes körülmény, hogy *A német ideológia* egy forradalmi korszakban született, amikor a világ folyásába való beavatkozás nagyon is lehetségesnek mutatkozott, amikor néhány évvel későbbi, 48-as előadásában még az itt bírált Feuerbach is "materialista politikáról" beszélt, egy olyan álláspont nélkülözhetetlenségéről, amely nem elégszik meg többé az idealista filozófia kritikájával, hanem az idealista politikával is le akar számolni, hogy végre "das Wort Materie, der Geist Fleisch werde". Csakhogy Feuerbach materialista politikája nagyon hasonlít egy fordított előjeltű eucharishtiához, ami nyilvánvalóan materializmusának filozófiai jellegével függ össze. Marx ez ellen a filozófiai "szemüveg" ellen tiltakozik, de kérdés, hogy ő maga kívül áll-e minden filozófián. Tény az, hogy kívül áll minden hegeli értelemben vett értelmi filozófián, mely a szellemet egyoldalúan megrögzíti, s így csak két lehetőség marad számára: vagy teologikus totalitásként fogja fel a világot, melynek lényege az, hogy a vallási mítoszt premisszába sűríti, s ezek alapján állva a legegyszerűbb és legegyszerűbb logikával vezeti le a világ dolgait, vagy beismeri a realitással szembeni tehetetlenségét, s azt vele szemben álló s tőle független entitásként (an-sich-Sein) rögzíti meg.

* *A német ideológia*. In: Karl Marx és Friedrich Engels Művei, 3. k., Bp., 1960. Az oldalszámok erre a kiadásra vonatkoznak.

Ez a szembenállás a hegeli dialektikához közelíti Marx koncepcióját, de úgy tűnik, Marx meglehetősen egyszerűen fogta fel az értelmi megrögzítéseket meg nem engedő történeti folyamatot, anélkül, hogy pontosan tisztázta volna a hegeli abszolút dialektikához való viszonyát, vagyis a hegeli dialektika empirikus-materialista átfogalmazásának, átalakításának a problematikusságát. Valószínűleg az akkori forradalmi helyzettel magyarázható az a könnyedség, amellyel Marx a hegeli objektív szubjektivitást vagy szubsztancializált szubjektivitást és az ennek alapján felépített világtörténelmet (mint a világszellem dialektikus-teologikus kibontakozását) empirikusan megközelíthető emberi-érzéki történelemmé szublimálta. Az, hogy Marx egyrészt olyan élesen elhatárolja a valóságos érzéki-emberi világot az emberek tudatában élő (kód)képződményektől, tehát hogy a világ objektív és tényszerű jellegét hangsúlyozza, másrészt pedig megállapítja róla, hogy történelmi termék, "számtalan nemzedék tevékenységének eredménye, amelyek közül mindegyik az előtte járónak a vállán állott, annak iparát és érintkezését továbbfejlesztette, társadalmi rendjét a változó szükségletek szerint módosította" (27.), lehetővé teszi számára, hogy a társadalmat objektív céltevékeny működésként mutassa be, amelynek törvényszerű jellege közvetlenül megragadható. A vizsgálódó tudat számára a társadalom tényei nem abszolút, hanem kialakult, létrejött, egyszóval történelmi tényekként jelennek meg, s így elvesztik fétis-jellegüket, a társadalom pedig a maga egészében *nem mint meglét*, hanem mint kialakult és (tovább)alakuló *folyamatosság* jelenik meg. Ilyen helyzetben aztán "minden mélyértelmű filozófiai probléma ... egész egyszerűen empirikus ténnyé oldódik fel" (27.), hiszen nincs szükség a tények, az érzékelhető dolgok filozófiai meghaladására, benső, a szemlélet számára rejtve maradó lényegük feltárására, ha egyszer e dolgok kialakultak, létrejöttek, ha mielőtt a filozófus szemével néznék őket, már tudjuk, hogy történetiek. Helyesebb tehát, ha ténnyé szublimált (értelmi filozófiai) spekuláció helyett történelemmé szublimált (dialektikus) filozófiáról beszélünk.

Azt mindenesetre nem szabad szem elől téveszteni, hogy Marx egyelőre még nem történelemről beszél, hanem "érzéki világ"-ról, amely "az iparkodás /Industrie/ és a társadalmi állapot terméke", "folytonos érzéki munkálkodás és alkotás"-ról, vagyis "termelés"-ről, amely "alapzata az egész érzéki világnak" (27.), így tehát nem is merül fel számára a történelem szubjektumának és célszerűségének a problémája.

A termelés nagyon hasznos és elméleti szempontból eredményes kategóriának bizonyul, mindenekelőtt azért, mert "folytonos érzéki munkálkodás és alkotás", olyan "tevékenység", amelynek nincs szüksége valamilyen elvont emberi lényegre mint szubjektumra, hanem e helyett a tevékenységet végző emberek tömegét és "számtalan nemzedék" tevékenységét feltételezi - így szubjektuma nem logikai-filozófiai, hanem empirikus értelemben általános: valamennyi emberi lény, aki csak élt és él a Földön. Nagy előnye a termelés kategóriájának, hogy bár célszerű emberi tevékenységet feltételez, mint termelés, illetve amennyiben termelés nem célszerű tevékenység eredménye, s épp ezért végcélja sincs. Emberek tevékenysége nélkül nem állna fenn, de működését az emberek akaratától független, objektív törvényszerűségek szabják meg. A termelés kategóriájának elméleti jellegét épp az egyedi teleologikus tevékenység szerkezetének a transzcendálása jelzi.

Kérdés mármost, hogy a termelés marxi kategóriája egy elméleti vagy egy filozófiai rendszerbe épül-e be. Az nyilvánvalónak tűnik, hogy e kategória érvényességi körén belül (ennek az érvényességi körnek a körülhatárolása külön kérdés) egyszerűen megszünteti a filozófiai kérdésfelvetést. Marx szavait parafrázálva, azt lehetne mondani, hogy minden mélyértelmű filozófiai kérdés *elméleti* ténnyé oldódik fel. "Így például az a fontos kérdés, hogy milyen az ember viszonya a természethez ..., amelyből a szubsztanciáról és

öntudatról szóló valamennyi kifürkészhetetlen nagy mű származott - ez a kérdés magától szétfoszlik, ha átlátjuk, hogy az embernek a természettel való annyira magasztalt egysége az iparban elejétől fogva fennállt és minden korszakban az ipar kisebb vagy nagyobb fejlettsége szerint másképpen állt fenn." (27.) Mindaddig tehát, amíg a termelés kategóriáját az erre a meghatározott területre alkalmazott filozófiai megközelítésekkel vetjük egybe - nyilvánvaló az elméleti kérdésfelvetés felsőbbrendűsége a filozófiaival szemben.

Attól a pillanattól kezdve azonban, ahogy Marx a termelés kategóriáját egy sajátos rendszer irányában bővíti, illetve specifikálja, már komoly problémák merülnek fel. "Az ipar és a kereskedelem, az életszükségletek termelése és cseréje megszabják az elosztást, a különböző társadalmi osztályok tagozódását, s ezek viszont megszabják amazok végzésének módját." (27.) Termelés, csere, elosztás - ezek közgazdasági kategóriák, az osztályszerkezet viszont általános szociológiai, társadalomelméleti kérdés. Ezt a különbséget Marx nem érzékeli, ezzel magyarázható, hogy az osztályszerkezetet minden különösebb probléma nélkül levezethetőnek tartja a termelésből. A marxi életmű későbbi alakulása viszont azt bizonyítja, hogy Marx, tulajdonképpen elméleti tevékenységének a kibontakozása során sokkal szerényebb célokat tűzött maga elé, amennyiben általános társadalomelmélet helyett csupán a közgazdaság elméletének a kidolgozására vállalkozott, amiben nagymértékben támaszkodhatott az angol közgazdaságtan eredményeire. Nem szabad viszont szem elől téveszteni azt, hogy Marx fő célja, különösen *A német ideológia* első fejezetének a megírása idején a társadalom egészének, sőt az emberi történelem egészének a megragadása volt, amennyiben a fennálló társadalom teljes átalakítására törekedett.

Mármint a totalitásra való irányultság és a kidolgozott, vagy legalábbis felvázolt közgazdasági kategóriák korlátozott érvényességi köre közötti diszcrepancia ezen utóbbi kategóriák érvényességi körének elméletileg le nem vezetett és valószínűleg levezethetetlen filozófiai jellegű kiterjesztésére ösztönözte Marxot. Így az a megállapítása, hogy "a folytonos érzéki munkálkodás és alkotás ... a termelés ... alapzata az egész érzéki világnak" (27.), a német Grund kettős jelentésének megfelelően egyúttal azt jelenti, hogy a termelés nemcsak alapja, hanem oka is az egész érzéki világ azon tevékenységi formáinak, vagy területeinek, amelyek kívül állnak a termelésen. Az, hogy az embert "érzéki tevékenységként", az embereket, a "valóban létező, tevékeny embereket" "adott társadalmi összefüggésükben ... meglevő életfeltételeik között, amelyek azzá tették őket, amik" (28.) kell felfogni - fontos elméleti megállapítás, de csak negatív értelemben, amennyiben a filozófiai megközelítés alkalmazatlanságára mutat rá. De ha szemügyre vesszük azt a tényt, hogy Marx társadalmi összefüggéseken kizárólag termelési viszonyokat és a kizárólag a termelés által meghatározott társadalmi osztálytagozódás összefüggéseit érti, látnunk kell, hogy itt egy elméletfölötti, az elmélet lehetőségeinek feltételeit felrugó filozófiai determinizmussal állunk szemben, amely nemcsak az osztályszerkezet és az intézményi rendszer, hanem az eszmék levezethetőségét vallja.

A termelés kategóriája és az ennek alárendelhető egyéb közgazdasági kategóriák tehát nem egy elméleti, hanem egy (materialista) filozófiai totalitásmodellbe illeszkednek be, s ez a filozófiai jelleg (nem pedig az elmélet) teszi lehetővé a "kommunista materialista" politika kinyilvánítását és érvényesítését. Marx filozófia-kritikája tehát csak részben elméleti jellegű, hiszen az általa használt, illetve kidolgozott (közgazdasági) kategóriák nem valamiféle társadalomelméletnek, hanem az idealista filozófia és politika, valamint a következtetlenül materialista filozófia és politika (Feuerbach) ellen irányuló következetes, kommunista-materialista filozófiának és politikának vannak alárendelve. Le kell tehát szögeznünk, hogy a marxi forradalmiság, a kommunista politika nem elméleti,

hanem filozófiai, pontosabban (materialista) történetfilozófiai megalapozottságú. Így Feuerbach épp a "következétesen" materialista történetfilozófia hiányában "kénytelen a magasabb szemlélethez és az emberi nemből való eszmei kiegyenlítéshez menekülni, tehát éppen ott kénytelen visszaesni az idealizmusba, ahol a kommunista materialista mind az ipar, mind a társadalmi tagozódás átformálásának szükségességét és egyúttal feltételét látja".(28.)

A történelmi materializmus, a materialista történetfelfogás igényének ez a kinyilvánítása egyúttal a kommunista politika igényének a kinyilvánítása. A marxi "empirizmus" politikai érvényesülése a forradalom, a fennálló gyakorlati megváltoztatása. Nem lehet pusztán véletlenszerű az a tény, hogy bár a csupán egy évvel korábban megírt (1844-es) *Párizsi kéziratokban* Marx még maga is az "emberi nem"-ben való "eszmei kiegyenlítés"-hez menekült és a forradalmiságot spekulatív dialektikába szublimálta, az 1845 végén fogalmazott Feuerbach-fejezetben már a fennálló tényleges megváltoztatásának a lehetőségéről beszél, és így nincs szüksége többé olyan hegeli vagy hegeli fogantatású fogalmakra, mint a nembeliség vagy az elidegenedés.

A saját (történet)filozófiai múltjával való leszámolás kezdetét kell látnunk *A német ideológiában*, anélkül, hogy szem elől tévesztenénk azt, hogy ez a leszámolás (mint arra már rámutattunk) csak részben elméleti jellegű és alapjában véve a korábbi (hegeli fogantatású) spekulatív történetfilozófiának egy más típusú, pszeudoempirikus (materialista) történetfilozófiával való felváltását jelenti, aminek az előbbinél sokkal nyilvánvalóbb a politikai finalitása, vagyis sokkal hatékonyabban és eredményesebben léphet fel, mint filozófiailag megalapozott forradalmi politikai ideológia. Ebben az összefüggésben most már az is érthetőbbé válik, hogy miért épp olyan periódusokban és helyzetekben fedezik fel a hegeliánus Marxot és állítják előtérbe a fiatal Marx spekulatív történetfilozófiáját, amikor a fennállóval szembeni (politikai) tehetetlenség a legnyomasztóbbá válik, amikor az "emberi nemből" való "eszmei kiegyenlítés" a szellemi túlélésnek és a személyi integritás megőrzésének egyedüli módja azok számára, akik életüket a marxizmusra tették. A spekulatív történetfilozófia teljesen interiorizált, passzív politika, amely - épp emiatt - kívül áll a reális politikai-hatalmi viszonyokon (egy meggyőződéses marxista számára sokkal kézenfekvőbb vagy talán parancsolóbb, hogy a fennállóban saját meggyőződése negatívját, elidegenült valóságát "lássa", hiszen így az mindennek ellenére továbbra is az ő valóságának bizonyul - ez a spekulatív filozófia önszuggesztiója -, semhogy elismerje azt, hogy a fennálló más alapokon nyugszik, mint meggyőződése), és amennyiben valamilyen okból kifolyólag lehetőség nyílik arra, hogy aktivizálódjék (l. Lukács-iskola), akkor is kívül marad, pontosabban kívül tudja magát a valóságos társadalmon, és mint a nyíltan vállalt utópizmus politikája működik. A spekulatív történetfilozófia (humánontológia) kétféleképpen is politika tehát: mint passzív és mint aktív illúzió. Filozófiatörténeti metaforával élve: előbbi spinozai, utóbbi szentágostoni ihletésű.

E kitérő után térjünk vissza *A német ideológiához*, és vizsgáljuk meg, hogyan is fest az itt jelentkező (pszeudo)empirikus történetfilozófia, a történelmi materializmus.

Mindenekelőtt a történelem nem spekulatív előfeltevés (amit "be kell látni"), hanem materialisztikus viszonyok összessége, az emberi társadalom keletkezéstörténete, a fennálló viszonyok forradalmi átalakíthatóságának, az *empirikus kommunizmus* lehetőségének bizonyítéka. Ugyanakkor a történelem tudománya egyúttal nemcsak politikai ideológia, hanem ideológia-elmélet is, amennyiben azt akarja kimutatni, hogy a különféle (filozófiai, jogi, politikai) ideológiák a materialisztikus viszonyok felmutatásával és tudatosításával önmaguktól szertefoszlanak. Ezen kívül történetfilozófia is, hiszen az

"első történelmi tett"-től a megvalósult kommunizmusig a világtörténelem teljességét felöleli. Mindezt 75 lapon.

A *német ideológia* Feuerbach-fejezetében felvázolt történelemfelfogás tehát rendkívül bonyolult képződmény, aminek szinte lehetetlen valamennyi vonatkozását elemezni, éppen ezért az egyetlen járható útnak Marx(ék) gondolatmenetének figyelmes nyomomonkövetése bizonyulhat.

Az "eredeti, történelmi viszonyok" mozzanatai, oldalai a következők:

1. Az eredeti létszükségletek kielégítésére szolgáló eszközök előállítása, "maganak az anyagi életnek a termelése", ami "minden történelemnek ... alapfeltétele" (29.).

2. "Maga a kielégített első szükséglet, a kielégítés cselekvése és a kielégítésnek már megszerzett szerszáma új szükségletekhez vezet." (29.)

3. "A harmadik viszony ... az, hogy az emberek, akik saját életüket naponként újra megtermelik, kezdenek más embereket termelni, szaporodni - a férfi és nő, szülők és gyermekek közötti viszony, a *család* ..., amely kezdetben az egyetlen társadalmi viszony, /és/ a későbbiekben, amikor a megszorodott szükségletek új társadalmi viszonyokat és az emberek megszorodott száma új szükségleteket terem, alárendeltté válik." (30.)

4. "Az élet termelése, mind a saját életé a munkában, mind az idegen életé a nemzésben, most már azonnal kettős viszonyként jelenik meg - egyfelől természeti, másfelől társadalmi viszonyként -, társadalmiként abban az értelemben, hogy ezen több egyén együttműködését értjük ..." (30.) "Ebből következik, hogy

a.) egy meghatározott termelési mód vagy ipari fejlődési fok mindig az együttműködés meghatározott módjával vagy meghatározott társadalmi fejlődési fokkal jár együtt, és az együttműködésnek ez a módja maga is termelőerő,

b.) hogy az emberek számára hozzáférhető termelőerők mennyisége szabja meg a társadalmi állapotot,

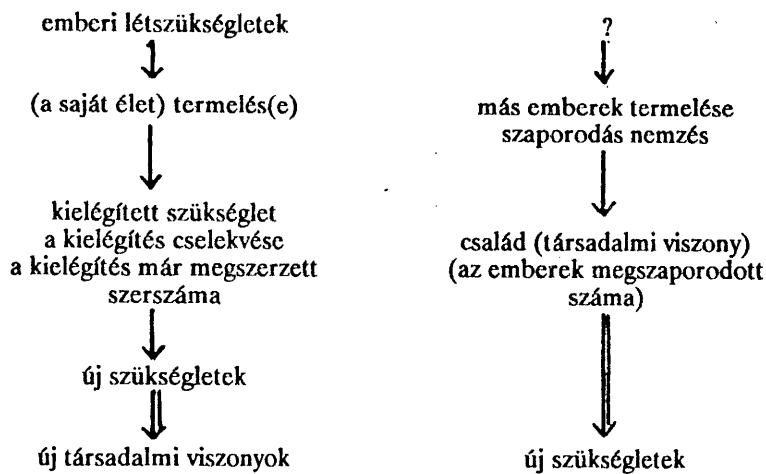
c.) hogy tehát az emberiség történetét mindig az ipar és csere történetével összefüggésben kell tanulmányozni és feldolgozni." (30.)

A négy mozzanattal kapcsolatban még két dolgot érdemes idézni:

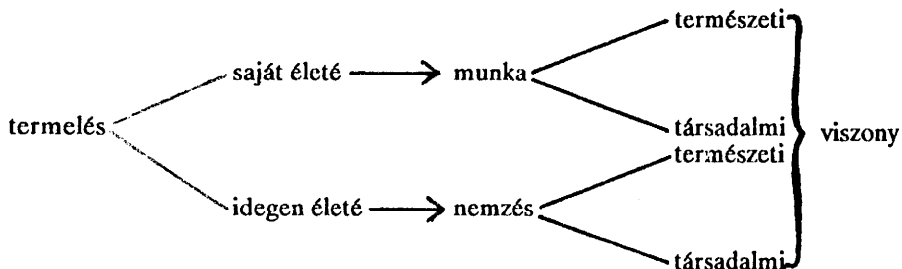
- "... lehetetlen Németországban ilyen történelmet írni ... a Rajnán túl e dolgok felől nem lehet tapasztalatokat szerezni, mert ott már semmiféle történelem sem játszódik le."

- "... eleve kitűnik, hogy materialisztikus összefüggés van az emberek között, amelyet a szükségletek és a termelés módja szabnak meg ... - olyan összefüggés, amely mindig új formákat ölt és ezért történelem, anélkül is, hogy bárminő politikai vagy vallás nonszens léteznék, amely az embereket még külön összetartaná." (30.)

Az első három mozzanat sémája a következő:



A 4. mozzanat:



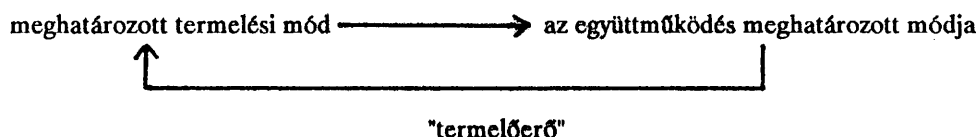
társadalmi viszony: több egyén együttműködése

Azonkívül tehát, hogy az (élet) termelés(e) kettős viszonyként jelenik meg, a fentiek alapján azt is megállapíthatjuk, hogy a természeti viszony közvetlenül mint társadalmi viszony jelenik meg. Így helytelen ember és természet viszonyáról beszélni általában, hiszen ehhez két entitás megrögzítése és előzetes felvétele szükséges, és a viszonyt eredményül kapjuk, vagyis megkonstruáljuk, holott a termelésből, a *fennálló viszonyból* kell kiindulnunk, amely egyszerre természeti és társadalmi. A fennállót pedig nem levezetni, konstruálni kell, hanem adottnak, valóságosan létezőnek kell tekinteni. Csakhogy ez az adottság nem tárgyyszerű, nem közvetlenül szemlélhető meglét, hanem viszony, amitől persze nem kevésbé létező, sőt az egyedüli létező, ami a történelem tudományának (a társadalom-elméletnek) a tárgya lehet. Ezzel a nem tárgyi (nem tárgyyszerű) tárggyal kell foglalkoznunk. Megközelítésének egyedül lehetséges módja, hogy logikai elemzésének, vagyis megismerésének elkezdése *előtt* reálisan létezőnek nyilvánítjuk, illetve fogadjuk el.

Ezen a ponton már-már kísértésbe eshetünk, hogy *A német ideológiát* valóban fontos, továbbfejleszthető elméleti műnek tekintsük. Az éppen csak felvillanó elméleti dimenzió azonban, Marx (materialista) filozófiai meggyőződésével összhangban, egy illuzórikus-ideologikus keretbe épül be. Ez a *beépülés* nem más, mint a viszonyként felfogott termelés kategóriájának horizontális (össztársadalmi) és vertikális (világtörténelmi) *kiszélesítése*. A horizontális kiszélesítés közelebbről azt jelenti, hogy Marx kizárólag a viszonyként felfogott termelést, az emberek közötti materialisztikus összefüggést tekinti társadalmi létezőnek, és a szélesebb értelemben vett társadalmi élet valamennyi ezen kívül eső tevékenységi formáját - a nyelvi viszonyként működő tudattal kezdődően - a termelésre vezeti vissza. Egyedül a termelést fogadja el létezőnek, minden más nonszensz és illúzió, egyszóval ideológia, ami ontológiailag a termelésből ered, és ha fel is lázad ez ellen az eredet ellen, lázadásának eredménye csak szánalmas ködképződmény lehet, mely a termeléssel szembesítve tehetetlenül szertefoszlik.

A korábban vázolt marx gondolatmenet 4. mozzanatát most közelebbről szemügyre véve meg kell próbálnunk eldönteni, hogy a belőle leszűrt következtetések (a, b, c) a termelés lehetséges elméletének a körén belül maradnak-e, vagy a fentebb jelzett kiszélesítést példázzák.

Az első (a) következtetés α sémája:



Ez valószínűleg a később kidolgozott termelőerő-termelési viszonyok-séma korai változata, nem pedig a termelési mód (infrastruktúra)-felépítményi viszonyok összefüggése. Utóbbi esetben azonnal a kiterjesztett dimenzióhoz tartozónak kellene nyilvánítanunk, aminek különben a termelőerőként működő "együttműködési mód" (vagy termelési viszony) is ellentmond. Ez a visszacsatolási (feed-back) mechanizmus nagyon fontos megfigyelés, és többek között azt bizonyítja, hogy a termelés elmélete valódi elmélet lehet, anélkül, hogy szüksége lenne filozófiai (illuzórikus-ideologikus) alapokra. Ellenkezőleg: a filozófiai (ideológiai) konstrukció épül rá az elméletre, amely önmagában ideológián kívüli és apolitikus. Ez persze nem hogy nem mentesít, hanem egyenesen megköveteli egy általános társadalom- és ideológia elmélet kidolgozását, többek között azért, hogy rámutathassunk a (különbé) filozófiai-ideológiai totalitásmodellekbe bekebelezett termeléselmélet(ek)re, illetve a bekebelezés mibenlétére, és arra, ami ennek a tényleges (össz)társadalmi életben megfelel: a termelés diktatorikus, rendeleti kormányzás útján megvalósuló manipulálására.

Az (a.) következtetés β sémája:



A nyíl az "együtt jár" kifejezést helyettesíti, és ennyiben a következtetés β) vonatkozása a termeléselmélet lehetséges *elméleti* kiterjesztésének egyik fontos elemét jelenti. De valószínű, hogy nem ez a helyes értelmezés, és Marx a meghatározatlan "együtt jár" viszony helyett, illetve e viszony *alatt* egyértelmű meghatározottsági, sőt "demiurgikus" (létrehozási-ontologikus) viszonyt ért, ami azt jelenti, hogy maga a társadalmiság nem más, mint a termelés adott foka, vagyis a társadalom Marx felfogása szerint egyszerűen a termelés viszonyjellegének társadalmi oldala, amit a termelés mint viszony-létező természeti oldala határoz meg. Amíg tehát az α) séma még a termeléselmélet belső (elméleti) összefüggésének tekinthető, addig a β) séma már az elmélet illuzórikus kiterjesztésére utal, amennyiben a társadalmi létezést a maga egészében a termelés pusztá mozzanatává fokozza le, és a globális társadalomelmélet valamennyi kérdését megoldhatónak vagy legalábbis felvethetőnek tekinti a termeléselmélet keretén belül. Csak a termeléselmélet ilyen jellegű, ideologikus kiterjesztése teszi lehetővé, hogy ez az elmélet mint egyetemes történelemtudomány és mint forradalmi politikai ideológia jelenhessék meg, hiszen a termelés fejlődési mechanizmusa egyben a világtörténelem alakulásának és periodizálásának, valamint a fennálló társadalmi állapot forradalmi átalakításának a kulcsa lesz.

A (b.) következtetés már sokkal egyértelműbben utal az itt jelzett kiterjesztésre:

az emberek számára hozzáférhető —————> társadalmi állapot
termelőerők mennyisége

Így lehet a termelőerők fölötti magán-, illetve társadalmi tulajdon kérdése világtörténelmi vízvázalvó és egyben a lehető legközvetlenebb politikai kérdés. E kérdéskomplexumban rendkívül nehéz eligazodni, hiszen termeléselméleti, általános társadalomelméleti és ideológiai megközelítési módok keverednek itt, illetve lehetségesek, bármilyen kérdés vagy problematika felé forduljunk is. A termelés lényege szerint nem ideologikus, nem illuzórikus (elsajátítás), hanem valódi, jobban mondva alappal rendelkező társadalmi létezés (viszony), de ahhoz, hogy a társadalom egészében elfoglalt helyzetét, ösztársadalmi jellegét, hogy tehát konkrét (tényleges) mivoltát megragad hassuk, általános társadalomelméleti nézőpontra van szükségünk, amely a termelés megközelítése mellett képes valamennyi társadalmi tevékenységi forma (szakrális-vallási, jogi, politikai stb. viszonyok) megragadására és a társadalomról kialakított ideologikus magyarázatok értelmezésére.

Ezzel kapcsolatban csak annyit jegyezzünk most meg, hogy ez az általános nézőpont semmiképpen sem lehet filozófiai (ontologikus) jellegű, hanem az egymásból (sem logikailag, sem ontologikailag, azaz demiurgikusan) le nem vezethető tevékenységi formák elmélete kíván lenni, hogy aztán ennek az axióma-érvényű kiindulópontnak az alapján állva minden filozófiai (ideológiai) előítélettől mentesen állapíthassa meg e formák belső struktúráját és működési mechanizmusait, valamint a közöttük kimutatható struktúra-homológiákat, és ami ennél is fontosabb; egymásra gyakorolt hatásukat és a különböző történelmi korszakokban betöltött ösztársadalmi szerepük súlyosságát és jelentőségét.

Aki átérzi e kérdések szinte beláthatatlanul bonyolult voltát, az megértheti, hogy bármiféle filozófiai (ontologikus, pontosabban demiurgikus) magyarázat, ami egy meghatározott tevékenységi formára vezet vissza az összes többi, csak egyszerűsítő

lehet, vagyis csak illuzórikus teljesség-megragadásra képes, és így további magyarázatra, azaz elméleti értelmezésre szorul. Így például Marx éppen a termelésen kívüli tevékenységi formák súlyát és szerepét nem mérte fel kellőképpen, sem pedig ezeknek (elsősorban a politikai uralomnak) a befolyását a termelésre, és többek között ezért ítélte meg helytelenül nemcsak a korabeli nyugati társadalom fejlődési perspektíváit, hanem saját (illuzórikus-ideologikus) politikai programját is. Hiszen amikor ez a program - Marx kifejezett meggyőződését meghazudtoló módon nem Nyugat-Európában, hanem Oroszországban - fantasztikus hatékonysággal működni kezdett, vagyis állampolitikai rangra emelkedett, a termelés felszabadítása helyett annak politikai-voluntarisztikus manipulálását és gúzsbafojtását eredményezte.

A (b.) következtetést persze másképp is lehet értelmezni, de ebben az esetben a termelés elmélete semmiképpen sem lehet *közvetlenül* politikai program, mert ez az értelmezés annak belátását feltételezi, hogy az emberek számára hozzáférhető termelőerők mennyiségét a politikai hatalom eszközeivel (például államosítás) nem lehet megnövelni. Ez a növekedés teljesen ideológián és politikán kívüli, sőt kifejezetten a politika ellenére, a politikai tevékenységi forma fokozatos kiszorításával párhuzamosan mehet csak végbe, még akkor is, ha bizonyos helyzetekben és bizonyos társadalmi típusok esetében a termelés ugrásszerű mennyiségi növekedése csak a politikai kizárólagosság feltételei közepette érhető el. Ez persze nem zárja ki azt, hogy adott helyzetben a termelésnek a politikai tevékenységi forma fokozatos kiszorításával együttjáró "felszabadulása", illetve e felszabadulás előmozdítása nem lehet politikai program.

A (c.) következtetés sémája:

az ipar és a csere története \longrightarrow az emberiség története

A nyíl itt megint többet jelöl, mint a szövegben szereplő szavak, de nem többet, mint azok tényleges értelme. A különböző tevékenységi formáknak tulajdonított egyoldalú meghatározó, demiurgikus (teremtő) szerep filozófiai-illuzórikus jellegéről és e jelleg politikai-ideologikus vonatkozásáról (vagy/és valósulásáról, illetve megvalósításáról) fentebb már volt szó. Itt csak azt kell még kihangsúlyoznunk, hogy az ipar és a csere, egyszóval a termelés története kifejezetten nem-politikai történet, bár egy általános politikai történet keretén belül megy végbe. Meg kellene vizsgálni, hogy beszélhetünk-e egyáltalán a termelés esetében történelemről, hiszen az reális (nem ideologikus) létező, s mint ilyen nincs szubjektuma.

Meggondolkoztató, hogy Marx *A német ideológiában* a történelem kifejezést a társadalom szinonimájaként használja, társadalmon pedig kifejezetten "polgári társadalmat" ért, olyan társadalmat tehát, amelyben a termelés mint viszony már fellazította és szétrombolta a különböző ideologikus-illuzórikus tevékenységi és közösségi formákat. A történelem tulajdonképpen ezeknek a tevékenységi és közösségi formáknak a fokozatos leépülése, a reálisan létező viszonzszerkezet fokozatos előtérbe kerülése az ideologikus létezővel szemben. Ez a leépülés, illetve előtérbe kerülés azonban nem szükségszerű. Ahhoz viszont, hogy ezt felismerhessük, az általános társadalomelméletet kétféleképpen kell tekintenünk, vagyis a társadalom egészét minden korban és a Föld bármelyik pontján a reális és az ideologikus létező sajátos egységbe szerveződésekként kell felfognunk. Egy ilyen társadalom-elmélet szükségességére mindenekelőtt a nyugat-

európai és a kínai társadalmi típus eltérő jellege és történelme, illetve az utóbbinak az európai értelemben vett történelmen való kívülsége figyelmeztet.

Kína példája azt bizonyítja, hogy a termelés mint viszony, vagyis a reális társadalmi létező szabad kibontakozása az ideologikus létező ellenében nem törvényszerű folyamat, pontosabban nem össztársadalmi értelemben törvényszerű. L. Sz. Vasziljev *Állam és bürokrácia Kína történelmében* c. könyvében például a következőket írja: "Az uralkodó és a birodalom, valamint a status quo megőrzése érdekeinek megfelelően az adminisztratív-bürokratikus apparátus ügyesen és sikeresen szegült szembe az objektív gazdasági törvényszerűségek hatásával (a magántulajdon és az áru- és pénzviszonyok fejlődése, vagyoni polarizáció, tökefelhalmozás, a szegényparaszatok földtelenné válása stb.) és a gondosan kidolgozott biztonsági szelepek segítségével (a jogi garancia hiánya, reformok, örökösödési rendszer stb.) megakadályozta a kialakult rend komoly megbontását." (*A társadalmi struktúra történelmi változásai*. Egységes jegyzet. Tankönyvkiadó, Bp., 1973, 56.)

Ebből, a már jelzett általános elméleti vonatkozásokon kívül két lényeges dolog következik, melyek közül az egyik a múltat, a másik pedig a jelent vagy inkább a jövőt érinti. Mindenekelőtt meg kell vizsgálni, hogy melyek voltak azok a sajátos (mindenekelőtt Ázsiát tekintetbe véve sajátos) tényezők, amelyek lehetővé tették a nyugati társadalmi formának és ezen belül a reális társadalmi létezőnek a termelés viszonzszerkezetének megfelelően alakuló kibontakozását. Néhány ilyen tényező: az öröklődő, mégpedig a gyors szétforgácsolódást lehetetlenné tevő módon öröklődő magántulajdonnal rendelkező arisztokrácia, viszonylag kis hatósugarú, egymástól többé-kevésbé független hatalmi struktúrákba szerveződött országok és etnikumok, amelyek ennél fogva jelentős mértékben ki voltak téve a külső hatásoknak és mind a belső, mind pedig a nemzetközi áruforgalom létszükségletükké vált, és ez a növekvő kereskedelmi forgalom mint áru- és pénzforgalom alakult ki és fejlődött, mivel a földtulajdonnak megfelelően ezt a gazdasági ágazatot is a magántulajdon jogi keretei szabályozták, ami aztán fokozatosan kifejlesztette a *termelésnek megfelelően* és a különböző állami, protekcionista intézkedések ellenére is *spontánul alakuló piacot*. Nem úgy, mint Kínában, ahol: "A bürokratikus apparátus, amely védőpajzsként lépett fel, és arra törekedett, hogy megőrizze a fennálló rendszer változatlanóságát, a Csou végétől kezdődően, Kína egész történelmének folyamán örökös ellenőrző-szabályozó funkciót töltött be az ország életének minden szférájában, ezen belül a gazdasági élet és a társadalmi-gazdasági viszonyok szférájában is. Az ország egész gazdasági életének a hajlékony adórendszeren keresztül történő állandó állami szabályozásának elve, az állami magtárak és gabonaraktárak létrehozása, a (mérsékelt) állami uzsora, amely szembenállt az egyéni uzsorával, és más olyan eszközök, amelyek a *piac központosított szabályozását* biztosították, már az i.e. IV évszázadban ki voltak dolgozva és részletesen megokolva a *Kuan-ce* c. értekezésben." (Kiemelés tőlem - M. G. I. uo. 54.)

A "szabad" termelés kibontakozása tekintetében egészen más jellegű, de nem kevésbé jelentős tényező lehet az, amit hagyományos nyugati kultúrának nevezünk: a görög-római kultúra elemei, általában a kereszténység és különösen a protestáns etika.

A másik, a jelent és a jövőt érintő következtetés már valamivel nyugtalanítóbb. Közismert, hogy a jelenlegi kínai társadalmi szerkezet és bürokratikus hatalmi rendszer, amilyen élesen kapitalizmus-ellenes mind kifelé mind pedig befelé (hiszen a múlt század végétől kezdődően, a nyugati kapitalizmus világméretű terjeszkedése idején a kapitalista áru- és pénzviszonyok Kínába is behatoltak és fellazították a hagyományos struktúrákat), épp olyan határozott összefüggéseket mutat a tradicionális kínai társadalmi szerkezettel és hatalmi-bürokratikus rendszerrel. "A konfucianus kínai birodalom életének és

társadalmi-gazdasági struktúrájának állami-bürokratikus szabályozása mindenekelőtt azt a célt szolgálja, hogy biztosítsa az uralkodó és az állam, a kincstár, valamint a vezető bürokrácia érdekeit, s mindez a centralizált állam erősségén, valamint annak pénzügyi-gazdasági potenciálján múlott. *Ezt a középkori Kínában létrehozott centralizált gazdasági szabályozási rendszert* (juttatott telkek, termésadók, postaadók és illetékek, munkakötelezettség stb.) nagy vonalakban az *állami jobbágyosság intézményéhez* lehetett hasonlítani, amelynek keretein belül *együttes kizsákmányolóként az állam lép fel*, amelyet az uralkodó és az adminisztratív apparátus személyesít meg, *kizsákmányolóként pedig - az ország lakossága*. (...) A lakosságon belül ... egyesek kizsákmányolhatták mások munkáját, s az ő számlájukra élhettek. Ugyanakkor mindezen az állami szabályozás rendszerének keretén belül került sor. S a rendszer legfontosabb feladata éppen annak a biztosítása volt, hogy az áru- és pénzviszonyok és a magántulajdonosi potenciál meghatározott keretek között maradjon és ne lépje túl ennek határait. (...)

Az állam tehát határozottan közbelépett a túlzott vagyoni polarizáció tendenciája esetén. Nem hogy nem biztosította a nagy földmagántulajdonok, vagy nagy kereskedelmi tőkék (amennyiben kereskedőkről volt szó) létezésének magánjogi garanciáját és biztonságát, hanem éppen ellenkezőleg, egész politikájával azt adta mindenki tudtára, hogy minden túlzott méretű tulajdon az állam szemében gyanús, ha nem éppen törvénytellenes." (*Kiemelések tőlem*. - I. uo. 54-55.)

Amennyiben bebizonyosodik, hogy a jelenkori műszaki feltételek legfontosabb elemi nemhogy fellazítanak azt, hanem éppenséggel *beépíthetők* a centralizált gazdasági szabályozási rendszerekbe és bürokratikus adminisztrációkba, anélkül, hogy azok típusminőségét megváltoztatnák - ennek a struktúrának elképzelhetetlenül magas fokú hatékonyságára és életképességére kell számítanunk, ami nagymértékben befolyásolhatja egy eljövendő planetáris társadalom jellegét, amennyiben az (ilyen körülmények között) egyáltalán kialakulhat.

Ebben az összefüggésben most már nem szabad csupán publicisztikai fordulatnak tekintenünk Marxnak azt a megjegyzését, hogy a Rajnán túl a történelemről "nem lehet tapasztalatokat szerezni, mert ott már semmiféle történelem sem játszódik le". A "Rajnáig" a maga tiszta formájában a kínai társadalmi forma. Amiből következik, hogy elméleti szempontból a legnehezebb és legbonyolultabb kérdés éppen a Rajnától az Uralig húzódó közép- és kelet-európai társadalom (társadalmak) szerkezetének és típusainak (altípusainak) a kidolgozása, hiszen ez feltételezi mindenekelőtt a kétféle (a reális és ideológikus társadalmi létező különmeműségét és különelvűségét tiszteletbentartó) általános társadalomelméleti nézőpont meglétét, a nyugat-európai és a kínai társadalmi forma elméletének az ismeretét, illetve kidolgozását, ami után és aminek az alapján aztán elvégezhető a közép- és kelet-európai térség társadalmi tényeinek, valamennyi ország sajátos feltételeire tekintettel lévő elméleti igényű értelmezése és rendszerbefoglalása. Az hogy Marx minden további nélkül elfogadta és vallotta a "Rajnáig" társadalmi forma kizárólagos világtörténelmi jellegét és szerepét, nagy tévedésnek bizonyult, amit a marxizmus, illetve a kommunista mozgalom helyzetének későbbi, huszadik századi alakulása a legvilágosabban és a leggyérteleműbben igazolt. Ennek a tévedésnek a magyarázata a lehető legizgalmasabb elméletitörténelmi vagy inkább ideológiaelméleti feladat.

Marx tévedése mindenekelőtt elméleti jellegű, vagyis az egytényezős társadalomelmélet következménye. Mint láttuk, Marx kizárólag a termelés viszonzyszerkezetét és fejlődési mechanizmusát ismerte el társadalmi létezőnek és egyúttal a történelem anyagának. De még a reális társadalmi létező körén belül maradvány sem tekinthetjük olyan magától értetődőnek, pontosabban elméleti szempontból fenntarthatónak azt a

tételt, hogy „materialisztikus összefüggés van az emberek között, amelyet a szükségletek és a termelés módja szabnak meg”, hiszen eme összefüggés érvényesülésének van egy általános, nem materialisztikus, hanem éppenséggel ideologikus feltétele: minden egyes ember feltétlenségének az elismerése. Az emberi feltétlenség nem tartozik a reális társadalmi létezőhöz, sőt, önmagában, mint puszta formális a priori adottság, nem is közvetlenül ideologikus létező, hanem bizonyos körülmények között éppen a reális társadalmi létező kibontakozásának (az emberek közötti materialisztikus összefüggések kibontakozásának) ideologikus feltétele lehet. Az emberi feltétlenség tudatosulása például a protestáns vallásban az embernek minden ideologikus (intézményi) kötöttség alóli felszabadulását jelenti, amennyiben a protestáns vallás az eleve elrendeltetés tanában az embernek Istennel való közvetlen, minden ideologikus-intézményi közvetítés nélküli kapcsolatát helyezi előtérbe. Meggondolkoztató ugyanis, hogy épp azokban a társadalmi formákban, illetve korszakokban, amelyekben az emberek közötti materialisztikus összefüggések csak nagyon gyatrán vagy szinte egyáltalán nem bontakoztak, illetve nem bontakozhatnak ki – az ideologikus létező, az ideologikus intézményi-tevékenységi és közösségi formák rendkívül nagy össztársadalmi szerepét és súlyát tapasztalhatjuk, mely formák fennállása viszont az egyéni lelkiismereti szabadság hiányát, illetve el nem ismerését jelentik. Amennyiben az ideologikus létezőt nem azonosítjuk az ideologikus tudatformákkal, azonnal nyilvánvalóvá válik, hogy e létező léte nem „kölcsonvett”, azaz nem származékos lét, vagyis létezése nem méríthető ki azzal a kijelentéssel, hogy a materialisztikus összefüggések torz, hamis „tükröződése”.

Az ideologikum öntörvényűsége törekvő társadalmi létező. Mivel az öntörvényűség csak lehetőség szerint van meg benne, ahhoz, hogy gyakorlatilag, ténylegesen létezhesen, „pillanatról-pillanatra” a hatalom eszközéhez kell folyamodnia. Mint ilyen létező képes aztán arra, hogy a termelés, az emberek közötti materialisztikus összefüggések kibontakozását meggátolja és visszaszorítsa, illetve olyan korlátok között tartsa, ami össztársadalmi fennállásához nélkülözhetetlen, de ideologikus fennállását nem veszélyezteti. Az ilyen létezőről jogosan mondhatjuk, hogy elméleti szempontból bármelyik pillanatban összeomolhat, de ez az „igazság” akár évszázadokig is puszta elméleti igazság maradhat.

A termelés és az ideologikus létező pontos körülhatárolása rendkívül nehéz dolog, hiszen végeredményben mindkettő emberi tevékenységi forma, másrészt pedig mindkettő társadalmi létező, és csak mint ilyen létezhet. A társadalmiság kifejezést nem formális értelemben használjuk, vagyis nem pusztán emberek együttműködését értjük alatt, hiszen az emberek közötti együttműködésnek a társadalom egészében való fennállási módja érdekel bennünket. Így a termelési létező (a termelés viszonzyszerkezete) egyrészt ideologikus intézményi keretben (és környezetben) áll fenn (a kapitalizmus kezdetén a szokásjogon alapuló, rendi intézményi szerkezet uralma alatt, a totalitarisztikus társadalmakban a diktatorikus politikai intézményi rendszer uralma alatt, a nyugat-európai társadalmi politikai intézményi rendszer uralma alatt, a nyugat-európai társadalmi típusban pedig a termelés spontán, öntörvényű fejlődését lehetővé tevő és ezáltal annak össztársadalmi súlyát és jelentőségét reálisan nyilvánvalóvá tevő politikai-, és e nyilvánvalóvá válás arányában egyre csökkenő mértékben ideologikus intézményi környezetben), másrészt a termelésben magában tevékenykedő egyének tudata ideologikus.

Ugyanakkor az ideologikus létező (társadalmi) fennállásának a feltétele a termelés léte egyáltalán, öntörvényű-ideologikus fennállásának és fennmaradásának pedig a termelés meghatározott (korlátozott – ami persze nem zárja ki az egyoldalúan mennyiségi bővülést) módja és minősége. A két létezési forma körülhatárolása és

egymáshoz való viszonyuk tisztázása teszi csak lehetővé a különböző társadalmi formákra és típusokra vonatkozó értéktételek kidolgozását, vagyis elméleti és nem immanensen vagy transzcendentálisan illuzórikus-ideologikus megalapozását.

Így a totalitarisztikus társadalmi forma az ideologikum öntörvényűségének a *társadalmi* (hatalmi) megvalósulása (a termelés feltétele mellett), s *mint ilyen*, az emberi feltétlenség elfojtása, az emberi képességek visszafejlesztése, illetve terrorisztikus megszervezése. A termelés kibontakozó öntörvényűségének viszont a (formális) emberi feltétlenség elismerése, az emberi képességek kifejlesztése és racionális megszervezése a feltétele. Amiből következik, hogy a termelés öntörvényűsége az emberi feltétlenség, az emberi képességek szempontjából, egyszóval emberi szempontból sohasem lehet totális és zárt (hanem fejlődő és nyitott), míg az ideologikum társadalmi öntörvényűsége csak a termelés szempontjából nem lehet az (vagyis totális és zárt), és az emberi feltétlenség, az emberi képességek szempontjából a legteljesebb zárttsággal, a legtisztább embertelenséggel azonos.

A termelés tehát társadalmilag sohasem lehet totális, ami egyúttal azt jelenti, hogy emberileg sem lehet az, míg az ideologikum, bár társadalmilag szintén nem lehet totális (hiszen a termelést csak ideologikusan s nem mint létezőt teheti ideologikussá), emberileg igenis az lehet, hiszen a feltétlenség léttelen (szubsztanciátlan), csak hatásában (következményeiben) érzékelhető. Mindenekelőtt a kéttényezős társadalomelmélet alaptételének az érvényesülését, illetve megnyilvánulását láthatjuk itt, mely szerint a társadalom nem totalitásként létezik. A társadalmat természetesen egésznek tekintjük, de nem egyelvű egésznek, nem totalitásnak, hiszen az egyirányú fejlődés, teleologikus teremtdést jelent.

A totalitás nem más, mint az ész illúziója. De mint társadalmilag létező és ható illúzió (a totalitarisztikus társadalmakban) rendkívül nehéz helyzetbe hozza az elméleti gondolkodást. Egy ilyen társadalomban az elméleti kritika nem elégedhet meg a totalitásnak mint az ész illúziójának a leleplezésével, vagyis a puszta ismeretelméleti kritikával, hiszen a totalitásillúzió valóságos társadalmi működését kell lelepleznie, aminek előfeltétele, hogy tisztázza az illúzió társadalmi lehetőségének a körülményeit, a lehetőség szerkezeti mibenlétét. És pontosan itt mutatkozik meg a kéttényezős társadalomelmélet eredményessége, hiszen csak egy ilyen elmélet teszi lehetővé, hogy a tényleges társadalmi létező, a termelés szerkezeti mibenlétének az ismeretében az ideologikus létező szerkezeti mibenlétét is megismerhessük, anélkül hogy azt a termelésből kellene levezetnünk.

*

Marx érdekes módon akkor tette meg a termelést egy új típusú totalitásmodell alapjává, amikor a hagyományos társadalmi formációk immanens totalizáló elveként működő ideologikus-hatalmi öntörvényűség uralma éppen a termelés önelvűségének, hatalomtól való függetlenedésének köszönhetően megingott. Marx a történelmi materializmust olyan helyzetben dolgozta ki, amikor Nyugat-Európában a kapitalista termelés nagyrészt felszabadult a feudális jellegű ideologikum politikai eszközökkel fenntartott öntörvényűségének az uralma alól, amikor úgy tűnt, hogy ez a felszabadulás elkerülhetetlenül és rövid időn belül bekövetkezik Közép-Európában is, sőt az egész világon, megteremtve ezzel egy még mélyebb, immár világtörténelmi jelentőségű és jellegű forradalmi átalakulásnak a feltételeit. Ebben a helyzetben a hegeli totalitásfilozófiához és a porosz abszolutizmushoz tagadásában is kötődő Marx számára

valóban úgy tűnhetett, hogy a társadalom olyan egységes totalitás, amelynek van egy reális és egy irreális, saját alappal nem rendelkező dimenziója, a termelés és a képtelen öntörvényűsége törekvő politikai-ideologikus felépítményi rendszer, és ennek megfelelően beszélt aztán a társadalom, illetve a történelem tudományáról és a tényleges (termelési) viszonyokat hamisan, torzán tükröző ideológiáról.

A két dimenzió közötti tényleges összefüggést mi sem bizonyítja jobban – gondolta Marx –, mint az a tény, hogy a Nyugat-Európában a kibontakozó ártermelési viszonyok napnál világosabban igazolták az öntörvényűsége törekvő ideologikum tarthatatlanságát és abszurditását, a tudomány és az ideológia közötti viszonyt pedig a termelést is önmagából levezetni kívánó, a termelést egyszerűen eltorzítva tükröző ideológia abszurditása. Így aztán Marx számára magától értetődőnek tűnt az a következtetés, hogy az ideologikus felépítményt nemcsak hogy a termelés elméletének alapján kell értelmezni, hanem *mint létezőt kell a termelésből levezetni*, és hogy maga az ideológia tulajdonképpen a tényleges társadalmi létezés, az érzéki-emberi tevékenység hamis, torz tükrözése, következésképp valamennyi tudatforma és tudattartalom (magának a tudatnak a képességét is beleértve) eredendően a termeléshez, az emberek anyagi tevékenységéhez kötött, és az emberek közötti materialisztikus összefüggések hű tükrözéseként alakult ki, és ilyen tükrözéssé kell hogy visszaváltozzék a jövőben.

Marx tehát csak az emberi feltétlenség kiiktatása árán, az öntörvényűsége törekvő ideologikum Nyugat-Európában tapasztalható, mintegy önmagától, automatikusan bekövetkező széthullását „németül” értelmezve tághatatta termeléselméletét társadalmi totalitás-modellé.

Marx, anélkül, hogy közelebbről megvizsgálta volna, milyen sajátos körülményeknek köszönhető Nyugat-Európában az osztálytársadalmi öntörvényűsége törekvő ideologikum felbomlása és ezzel párhuzamosan a kapitalista ártermelés nagyfokú kibontakozása, e két jelenségsor között ok-okozati összefüggést konstruált, amit aztán egyetemes érvényű törvénynek tekintett.

Marx totalitásmodellje két lényeges szempontból tarthatatlan. Az egyiket mennyiségi (területi), a másikat minőségi (immanens elméleti) szempontnak nevezhetnénk. Marx mindenekelőtt ott téved, hogy a közép-európai (németországi) ideologikus-hatalmi rendszert a nyugat-európai termelési viszonyok szerkezetével veti össze, és ennek alapján nevezi az előbbi „politikai vagy vallási nonszensz”-nek, és ahelyett, hogy ennek a „nonszensz”-nek a jellegét és (németországi) létezési feltételeit vizsgálná, inkább elméleti semmisségét hangsúlyozza. Abból a tényből, hogy Németországban a társadalmi öntörvényűsége törekvő ideologikum önmagáról való tudata elméletileg semmis, abból a tényből, hogy ennek az ideologikumnak az önmagáról való tudata magánvalóan (objektíve) nem lehet elméleti jellegű, Marx arra következtet, hogy az ideologikum Németországban létezőként is csak „magáértvaló” lehet és „magánvaló” (objektív) léte nincs. Nincs tehát szükség arra, hogy Németország huszadik századi történelmére hivatkozva bizonyítsuk a marxizmus elmélet helytelenségét, amennyiben az elméletben immanensen kimutatható mint elméleti szempontból megengedhetetlen „kiterjesztés”. Ez az elméletileg meg nem engedhető jelleg még nem az „elmélet” tulajdonképpeni immanens (minőségi) tarthatatlanságát jelenti, csupán két eltérő társadalmi típus szerkezeti elemeinek logikailag meg nem engedhető meghatározottsági viszonyba állítása. A marxizmus modell minőségi tarthatatlansága akkor tűnik elő, ha németországi vonatkozásait figyelmen kívül hagyjuk, és csak mint a nyugat-európai társadalmi típus modelljét gondoljuk el.

Vissza kell térnünk „az eredeti történelmi viszonyok” már tárgyalt problémájára. „Csak most – írja Marx –, miután az eredeti, történelmi viszonyoknak már négy

mozzanatát, négy oldalát szemügyre vettük, csak most látjuk, hogy az embernek #tudata# is van." (31.) Előbb tehát létrejön a viszony és csak azután lesz a tudatban az ember számára való. Márpedig az embernél (az állatoktól eltérően) a viszonynak konstitutív eleme, a viszony fennállásához tartozik az, hogy az ember számára van. Ez azt jelenti, hogy az „eredeti történelmi viszony” egyszerűen nem létezhet a működő tudat nélkül. Az tehát, amit Marx a történelem (a társadalom) alapjának nevez, az ún. anyagi (termelési) tevékenység, nem tiszta anyagi tevékenység, hiszen van egy abszolút feltétele: a szubsztanciátlan emberi feltétlenség, a tudat formális képessége. Persze ennek megvan a másik oldala is: mert az a priori emberi teremthető önmagában semmi, pontosabban létre irányuló semmi, de a létezés tőle abszolút módon független szférájának az elfogadása nélkül önnön semmiségéből nem is törhetne ki.

Természetesen az elfogadás kifejezés csak az öntudatra ébredt feltétlenség esetében használható, hiszen a feltétlenség eleve a létezőhöz kötött az emberi biológiai természetében. Azt lehetne mondani, hogy a társadalmi viszonyok kényszerítő szükségszerűsége az emberben levő természetiség kifejeződése. A társadalmat csak akkor foghatjuk fel történetileg változó viszonszerkezetként, ha lemondunk arról, hogy egy egységes totalitás önteremtésének tekintsük. Az általános társadalomelmélet egyik legbonyolultabb kérdése a társadalmiság lehetőségének és fennálló viszony-jellegének az összeegyeztetése. A viszony, mint láttuk nem tárgyyszerű adottság. Éppen ezért kell lehetőségének a kérdését egészen sajátos módon felvetnünk, mert ha tárgyyszerű volna, lehetőségét csak mint a megismerés tárgyának a lehetőségét kellene levezetnünk. A társadalmi viszony szigorúan ismeretelméleti szempontból *Ding an sich*-nek tekinthető, de éppen a társadalom sajátos fennállásából adódik, hogy lehetőségét mint egyfajta magánvalóságnak a lehetőségét lehet levezetni, vagyis mint önmagában lévő, mint létező tárgynak a lehetőségét, amely az ember számára nem pusztán jelenség, hanem létforma.

Az összeegyeztetést mindenekelőtt az teszi lehetővé, hogy a reálisan fennálló társadalmiságot (termelést) nem az emberi feltétlenség megvalósulásának és egyáltalán, nem valósulásnak tekintjük. A feltétlenség egyrészt abszolút feltétele a termelés fennállónak, kétszeresen is kettős (természeti és társadalmi) viszonszerkezetének, másrészt ez a viszonszerkezet abszolút módon meghatározza a feltétlenség társadalmi létezését. A reális társadalmi létező (létezés) emberek reális társadalmi tevékenysége. Ez a tevékenység meghatározott, és társadalmilag csak ez a meghatározott tevékenység létezik, amit úgy lehetne kifejezni, hogy a tevékenység tartja fenn saját meghatározottságát. A reálisan fennálló társadalmi viszonszerkezet (termelés) egy egészen sajátos létdimenzió, ami azonban két irányban is túlmutat önmagán, egyrészt a szubsztanciátlan emberi teremthető irányában, ami mint olyan, kívül áll a reális társadalmi fennállón, mégis a társadalmi fennállóban működik, amennyiben magának az (emberi) tevékenységnek az a priori képessége, másrészt az ugyancsak a társadalmi fennállón kívüli, de a szubsztanciátlan teremthetőtől abszolút független és attól át nem hatott természeti magánvalóság irányában. (Nyilvánvaló, hogy itt nem a természet kulturális képzetéről van szó, hanem a meglehetősen kívül minden más attribútumot nélkülöző természetről.) Látható így, hogy a reális társadalmi fennálló (a termelés mint viszony) valójában csak e két rajta kívüli és tőle független adottság létező szintézise, nem pedig egy új, minden korábbinál zártabb és hatékonyabb társadalmi (hatalmi) totalitás alapja.

VÁZLAT A MARXIZMUSRÓL

Számomra sem Marx konkrét utópiája (a szabad termelők asszociációja, a társadalmi szükségleteknek alávetett termelés, a dolgok társadalmilag ellenőrzött igazgatása stb.), sem konkrét gazdaságelmélete nem érdekes. Ha csak ennyiből állna a marxizmus, ma már elméleti-ideológiai és hatalmi-politikai szerepe a nullával volna egyenlő. A marxizmusban az az érdekes, ami (Kelet-Európában) érvényesült belőle. Vagyis: a marxizmus kritikája nem közömbösség és értetlenség a marxizmussal szemben, hanem a marxizmus kritikai *értelmezése*.

Mi érvényesült tehát a marxizmusból? Ez az alapkérdés. (Nem pedig az, hogy mi *nem* érvényesült.)

Azzal, hogy Marx nem ismeri el a szubjektív tudat empirikus önelvűségét és ugyanakkor tételez egy olyan objektív érvényességű tudatot, ami a társadalmi objektivitás feltárulkozása, továbbá, hogy körvonalaz – majd Lenin, e törekvést szervesen továbbfejlesztve elméletileg explicit formában megalapoz és megszervez – egy olyan *szervezetet*, amely ennek az objektív tudatnak a letéteményese, hordozója – mindezzel Marx, majd még határozottabban Lenin lehetővé tette a tulajdonképpeni nyugat-európai társadalmi-gazdasági fejlődés által egyensúlyából kilendített, destabilizált hagyomány, a hatalmi megosztottságot, a *société civile* szerves pluralitását nem ismerő közép- és kelet-európai társadalmak jelentésszerű-hatalmi viszonyainak az értelmezését, forradalmi átszervezését és kezelését, gazdaságilag pedig kialakította a bővített újratermelés nem nyugat-európai technikáját, lehetővé tette tehát a hagyományosan egynemű, totális kelet-európai (mindenekelőtt orosz) társadalom átalakítását modern totalitarizmussá. Ami többek között azt jelenti, hogy az ebben az értelemben felfogott marxizmus valóban értelmezni tudta ezt a válságba jutott közép- illetve kelet-európai társadalmat, s így meg is tudta alapozni a benne való határozott hatalmi cselekvést, szemben a nyugat-európai liberalizmussal, amely csak dezintegrálni tudta a hagyományos jelentésszerű-hatalmi struktúrákat szemben a dezintegrálódott struktúrák pusztá restaurálására törekvő ideológiákkal. A lényeg az, hogy a marxizmus, illetőleg a leninizmus (hangsúlyozom, hogy a marxizmus sokszorosan komplexebb, mint a leninizmus, de csak az érdekel belőle, s csak az tarthat számot érzésem szerint komolyabb érdeklődésre, ami leninizmussá, sztalinizmussá, majd poszt sztalinizmussá fejlődött és konkretizálódott belőle) úgy hajtotta végre oroszországban a tradicionális egyneműség forradalmi átszervezését, hogy az a legcsekélyebb mértékben sem emlékeztet a társadalmi önszerveződés európai útjára, amely az államhatalommal szembeni függetlenség alapján konstituálódó és továbbfejlődő *société civile* dimenziójában ment és mehet is végbe, természetesen a gazdasági kizsákmányolás, illetve az ellene való védekezés technikáinak fejlődésével együtt, de mindenképpen egy nem totalitarisztikus, hanem plurális dimenzióban.

Amiből – ennek a totalitarizmusnak a Szovjetunióban való érvényességét most függőben hagyva (megjegyezni valónk csak annyi lehet itt, hogy a szervesség önmagában nem kölcsönözhet legitimitást semminek) – amiből tehát a mi számunkra, és Kelet-Európa egész peremvidéke, mindenekelőtt a történelem folyamán Európának legalábbis a perifériáján elhelyezkedő Lengyelország, Csehszlovákia és Magyarország számára az következik, hogy az ezekben az országokban 1948-tól a Szovjetunió katonai jelenlétének köszönhetően uralomra jutó hatalmi rendszer, alapvető társadalmi igazságtalanságok felszámolása ellenére döntő vonatkozásokban társadalmi-kulturális regressziót,

visszaesést jelentett és jelent. Másodszor pedig az, hogy e hatalmi rendszerek felülről jövő demokratizálódásától nincs mit várni, hiszen ma már a következetes reformkommunisták, az eurokommunizmus vonalat követő kelet-európai kommunisták is, minthogy az intézményi és szemléleti-ideológiai pluralizmus, egyszerűen a demokrácia álláspontjára helyezkednek, szükségképpen szembekerülnek a kelet-európai rendszerek politikai kizárólagosságán alapuló totalitarizmusával.

1977. október

*

Hogy mindez mennyire nem pusztán neveltetés, családi vagy réteg-környezet, a marxizmussal szembeni immunitás szerencséjének kérdése, példaként álljon itt Philippe Sollers-nek, a szélsőbal pár évvel ezelőtt talán még egyik legintranszigensebb képviselőjének néhány sora a *Le Monde* 1977. nov. 12-i számából: "Tudom: néhányan mindenáron meg akarják menteni Marxot attól a katasztrófától, amely Moszkvától Pekingig a föld lakosságának majd felét elborítja. Nos ezeknek az a válasza, hogy a marxista eszme esetleges pozitív értékelése minden kétséget kizáróan korunk fő rendpárti, hatalmi, elnyomást szolgáló eszméje, a <marxizmus> megsemmisítését feltételezi. Ha a <marxizmus> a marxista gondolat megsemmisítése, akkor meg kell semmisíteni ezt a megsemmisítést. Ha ez nem történik meg, ne csodálkozzon senki, hogy elvetünk egy olyan eszmét, amely gyilkosságok igazolására szolgál."

Ha hiteles vagy eltorzult arculatú, de mindenképpen reális szocializmus tiszter olyan represszív mint a kapitalizmus, ha ez a nagyon kínos és nagyon kétségbeesítő igazság lassacskán cáfolhatatlanná vált, az az értelmiségi, aki makacsul ennek az ellenkezőjét állítja, nem más, mint egy véglegesen elmúlt valóság, a sztálinizmus és a neosztálinizmus relikviája."

A POSZTKRITIKAI ELMÉLETRŐL

A spekulatív gondolkodás meghatározott magatartástípus (politikai magatartás) funkcionális alapeleme, s azzal a különös tulajdonsággal bír, hogy az adott magatartás valódi természetét az igazság és az érték erkölcsi abszolútumaiban oldja fel. Ez a tulajdonsága alkalmassá teszi arra, hogy egészen különleges ideológiai funkciót töltsön be (az igazság és az érték nevében), mely funkció eredményes betöltése éppen a spekulatív jelleg „varázslatos” eltűnését jelenti. Milyen politikai magatartásnak lehet döntő mértékben szükségessége a spekulatív gondolkodásra? Annak, amelyik a hatalom közvetlen érvényesülésének körülményei között funkcionál.

A hatalom nem tárgyi, nem kézzelfogható. A hatalom érvényesül. A totalitarisztikus társadalmak legfeltűnőbb sajátossága, hogy a társadalmi cselekvés alanyai részesülhetnek (és pusztán csak részesülhetnek) az ideologikusan külön létszféraként viselkedő egynemű hatalomból, s így sohasem saját cselekvésük (szintén ideologikus) szubjektumaiként lépnek fel. Ilyen körülmények között a társadalmi nyilvánosság teljes mélységében ideologikus, vagyis az egyetlen valóság, mely – kizárólag a nem individuális

szubjektumként érvényesülő hatalom által – elfedi (vagyis visszafojtja) a nyilvánosság alatti kommunikációs formákat, miáltal távlatilag is lehetetlenné teszi, hogy a termelési viszony szerkezete vegye át az egynemű (osztatlan, transzindividuais szubjektumként viselkedő) hatalom szerepét a nyilvános kommunikáció jellegének meghatározásában. Az osztatlan, teljes mélységében ideologikus nyilvánosság jellege azért spekulatív (vagy metafizikus), mert egyedül ez tükrözheti hűen, egyedül ez jelenítheti meg a közvetlenül létező hatalom valóságát. Már ennyiből is világosan látható, mekkora tévedés megkísérelni a spekulatív nyelvezet leválasztását a hatalmilag érvényesülő kommunikációról, hogy akár mint gondolkodási formát, akár mint erkölcsi mintát, pusztán „elméletileg” szüntessük meg, azaz vessük el.

De a totális (elméletileg megengedhetetlen kiterjesztésen alapuló) kritika sem megoldás. E kritika számára nyilvánvaló, hogy magának a kommunikációs formának a megkérdőjelezése és megszüntetése lehetetlen az őt strukturáló és fenntartó hatalom megkérdőjelezése és megszüntetése nélkül. Amivel nem is lenne baj, ha nem kellene számolnunk azzal, hogy a különböző társadalmakban érvényesül a hatalom megmaradásának valamilyen törvénye, amely lehetetlenné teszi, hogy a hatalom mégoly radikális átszervezése is döntően megváltoztassa és még kevésbé, hogy egyszerűen felszámolja a társadalomban lévő hatalom-mennyiséget. Minden a megkérdőjelezés filozófiai (etikai) vagy elméleti jellegén múlik. Előbbi a megszüntetés illuzórikus lehetőségét, utóbbi a működő hatalom értelmezését nyújtja. Paradoxálisnak tűnhet, de a spekulatív nyelvezet, az azt alkalmazó teljes mélységében ideologikus nyilvánosság és az utóbbiban jelentésséggként megnyilatkozó hatalom valóban gyakorlati kritikája *a nyelvezet, a kommunikáció és a hatalom mint egységes hatalmi nyilvánosság értelmezése*, mégpedig *olyan kategóriák segítségével, amelyek kívül állnak ezen az ideologikus lét-struktúrán* s így alkalmasak lehetnek arra, hogy fennállásának (vagyis működésének) rejtélyét megfejtsék.

A nyilvánosság gyakorlati megkerülésének eszköze a nyilvánosság értelmezése, az elmélet, amit posztkritikai elméletnek nevezhetnénk. A kritikai elmélet nagy hibája, hogy a társadalmi (hatalmi) nyilvánosság értelmezése *helyett*, annak közvetlen kritikájára vállalkozik, vagyis felismeri ugyan, hogy a nyilvánosság valójában hatalmi eszközökkel fenntartott spekulatív empiria, azaz sajátos lét-szuggesztio, de a nyilvánosság erkölcsi semmisségének tudatában közvetlenül a nyilvánosság összeomlásának a kérdését veti fel, azt a látszatot keltve, mintha valóban csak kulturális kérdésről (vagyis a tiszta hatalom, nem pedig az érvényesülő hatalom kérdéséről) lenne szó, mintha a nyilvánosság (erkölcsi) kritikája, a hatalmi látszat-lét, vagyis jelentésen kívüliség leleplezése (ami egyúttal a tiszta hatalom, az erkölcsiség valóságos hatalmonkívüliségnek, transzcendentalitásának az afirmációja) megszüntethetné magát a valóságos látszatként működő (illuzórikus-reális) egységes jelentéses-hatalmi struktúrát. A posztkritikai elmélet nem támaszkodhat sem az ismeretelméleti sem az etikai (történetfilozófiai) kritika hagyományos módszereire, kidolgozott fogalmi apparátusára. Az ismeretelméleti kritika segítségével kimutatható és leleplezhető a spekulatív nyelvezet pseudoempirikus jellege, az etikai alapállású történetfilozófiai kritika segítségével pedig megismerhető a ráragadó zavaró és kompromittáló konkrétumoktól. E két forma kölcsönösen kizárja, illetve megszünteti egymást. Harcuk egyformán felületi (filozófiai) harc, nem érinti a társadalom valódi lét-struktúráját, mely formája szerint kommunikációs, tartalmilag pedig hatalmi-jelentéses.

A posztkritikai elmélet arra törekszik, hogy megértse, hogyan működik az egynemű hatalmi nyilvánosság, hogy azt a maga valóságában ragadja meg. A kérdés nem úgy tevődik fel, hogy az osztatlan hatalom, az irányított kommunikáció és a pseudoempirikus

(spekulatív) nyelvezet teljes mértékben látszaton alapul-e, teljesen kívülről fenntartott-e, egy szóval, hogy a hatalom kizárólag represszív (vagyis tiszta irreálisra épül), vagy pedig a társadalom valódi létstruktúrájába ágyazódott. Nem ez az igazi probléma, hiszen már maga a választott terminológia (egynemű hatalmi nyilvánosság, jelentésszerű-hatalmi rendszer stb.) arra utal, hogy nem valamilyen felület és valamilyen létalap kettősségében gondolkodunk, hanem egy egységes, működő szerkezetet akarunk megragadni. Csak így válik azután lehetővé, hogy valóban elméleti kérdéseket tudjunk megfogalmazni, például azt, hogy vajon az egynemű (totalitarisztikus) hatalmi-jelentésszerű rendszer esetében is beszélhetünk-e (mint ahogy a nyugati megosztottság esetében beszélhetünk) szerves fejlődésről, illetve szervetlen beépítésről, s ha igen, milyen következményekkel jár ez mindenekelőtt az elmélet politikai finalitásának a szempontjából.

A szerves egyneműség legfőbb jellemvonása, hogy benne a hatalom nem különül el a társadalomtól. Nincs külön hatalom és társadalom, ami azt jelenti, hogy nincsenek a szó szoros értelmében vett szubjektumok sem (mint erkölcsi vagy politikai személyek). Csak egységes, réstelen működés van, tudatosan szervezett és irányított, de érdekes módon az alattvalók és nem a felsőség által fenntartott működés. A „létalap” maga az emberekben a nyelven (a jelentésszerűsége) keresztül érvényesülő hatalom, mely csodálatos „biztosító szelep”-rel rendelkezik: ha az egymást kölcsönösen átható jelentésszerűség és hatalom társadalmi egyensúlyállapota megroggyan, még mielőtt a hatalom külsővé, vagyis represszív, még mielőtt a jelentésszerűség transzcendenssé, egy szóval még mielőtt az öntudatlanság (az öntudat nélküli tudat) az ember társadalmi közvetítettségének martalékká válna, az igazság – e közvetlen, tiszta hatalom – nevében fellázadnak az alattvalók (elsősorban a hatalom szellemi alattvalói, az értelmiségiek) hogy újabb generációk számára tegyék felemelő érzéssé az öntudatlanságot. A vallásosság végeredményben nem más mint ilyen értelemben vett permanens forradalom, vagyis a zárt, hatalmi egyneműsége alapuló társadalmak permanens visszacsatolási mechanizmusa, mozdulatlanságuk, érthetetlen időtlenségük titka.

Lenin és Sztálin ebbe a mechanizmusba építette be a marxista ideológiát. (Nem véletlenül mondta Carillo Berlinben, hogy „a bolsevizmus volt a mi egyházunk, és az októberi forradalom volt a mi karácsonyunk”.)

De annak ellenére, hogy az ún. szovjet modell szervezősége és ereje mindenekelőtt e mechanizmus meglétével magyarázható, nem szabad szem elől tévesztünk, hogy – különösen Sztálin halála után – e struktúrában is egyre érezhetőbbé válik a társadalmi laicizálódás, s az említett feed-back mechanizmus sem működik már olyan magától értetődő spontaneitással. Nem valószínű, hogy az egyre fejlettebb technológiával pótolni lehetne a társadalomból lassan de biztosan „elfogyó” vallásosságot, még akkor sem, ha a technológia (legalábbis az össztársadalmi nyilvánosság szintjén) „vallási formák”-nak megfelelően működik. Ennek az elvilágiasodásnak a következményei egyelőre beláthatatlanok. Azt beláthatjuk azonban, hogy ennek a struktúrának még a jövőjét is csak értelmezni lehet, és nincs semmilyen mód arra, hogy az elméletet – *e struktúráján belül* – politikává tegyük.

Az elméletet azért nem tehetjük politikává, mert a szervesen kifejlődött osztatlan társadalmi nyilvánosság valóságos működését csak olyan kategóriák segítségével ragadhatjuk meg, amelyek kívül állnak ezen a nyilvánosságon. De helyesebb talán úgy fogalmaznunk, hogy az elmélet kizárólag azért áll kívül a nyilvánosságon, mert *róla* beszél, vagyis az elmélet discours-ja éppen hogy immanens a nyilvánossághoz képest, csak hogy ez az immanencia a nyilvánosság valósága, nem pedig „magáértvalósága” viszonylatában áll fenn. Ezért az elmélet politikai jellege csak negatív formában nyilvánulhat meg: az elmélet a totális (egynemű, kizárólagos) politika elmélete, vagyis

teljes mértékben arról szól, s így abban (az egyneműségben) semmilyen, de semmilyen jelentése nincs. De abban a nyilvánosságban, amelyikben olvasható, amelyikben jelentése kifejezésre juthat, abban politikaként, a politikai gyakorlat szerves részeként lép fel, mint egy olyan politika nélkülözhetetlen elméleti szövetsége, amely a megosztott nyilvánosságon belül (ma mindenekelőtt Olaszországban) egy olyan új, szintetikus nyelvezet, kommunikációs forma vagyis jelentésszerű-hatalmi szerkezet kiépítését tűzi ki célul, amely a szocializmus első fokú asszimilálását képviselő szociáldemokrácia mellett és az ún. létező szocializmusokkal szemben a szocializmus asszimilálásának második és döntő szakaszát jelképezi. Azért döntő szakaszát, mert immár megérett az idő, hogy az osztatlan nyilvánosság valódi természetének, valóságos működésének ismeretében és e működést saját, eredeti szférájában is kérdésessé téve menjen végbe, ami végre reális alternatívát jelenthet azoknak a kelet-európai országoknak a számára is, amelyekben az egynemű jelentésszerű-hatalmi rendszer nem szerves, hanem kívülről, szervetlenül beépített.

Tény az, hogy a szerves hatalmi egyneműség osztatlan nyilvánosságán belül lehetetlen a fent említett alternatíva kidolgozása és még kevésbé megvalósítása. Lehetetlen, mert kívülről, mégis benne élve csak az osztatlanság értelmezése, fennállásának megértése valósítható meg, de még ez is pusztán holt anyag, nem olvasható ki (mindenekelőtt azért, mert nem olvasható el), vagyis elméletként is semmi mindaddig, amíg nem lehet politika, de immár a megosztott nyilvánosságon belül.

Ez a tény. A kérdés, a számunkra létfontosságú kérdés pedig az, hogy milyen jövő vár arra a közép-európai peremvidékre (s ennek keretében a magyar népre, amelyikhez tartozunk), amelyik a nyugati (plurális) társadalmi forma szervetlen beépítésének évszázadai után a tulajdonképpeni Kelet-Európában létrejött (egynemű) társadalmi forma szervetlen beépítésének évtizedeit éli. Lesz-e végre saját élete, vagy végképp megmarad jellegtelen és jelentéktelen perifériának?

1976

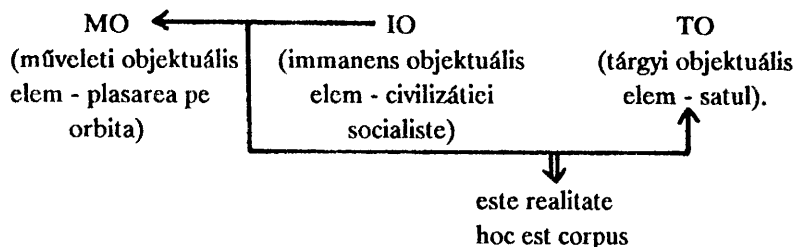
TIÉD A NYELV ÉS A HATALOM...

Egy Contemporanul-cikk néhány mondatának elemzése

1. *Plasarea satului pe orbita civilizatiei socialiste – una dintre realitățile cele mai caracteristice ale societății noastre.* (A szocialista civilizáció pályájára helyezett falu – társadalmunk egyik legjellemzőbb valósága.)

A mondat első felének elemei: pályárahelyezés, falu, szocialista civilizáció. E három elem közül kettő (a pályárahelyezés és a falu) tárgyi (vagyis tárgya van, ellenőrizhető tárgya), míg az utolsó elem, a szocialista civilizáció tárgyaltan, pontosabban tárgya nem egy elemen kívüli objektum vagy művelet, hanem magában a nyelvi elembe rejtőzik. Ez a rejtett tárgy vetül rá a valóban külső, elemen túli objektumokra és műveletekre és átlényegíti őket (transzszubsztanciáció!!), s amilyen mértékben azok elveszítik eredeti valóságukat, olyan mértékben válik valóságossá (igazolttá) a tárgyaltan nyelvi elem. Mármost a szocialista civilizáció pályájára helyezett falu, illetve a falunak e pályára való helyezése, tehát mindkét, eredetileg tárgyi elem e „stílusfordulat” keretében elveszti objektivitását, transzszubsztanciálissá, mondhatni Krisztus testévé válik. Kétségtelenül ez társadalmunk egyik legjellemzőbb valósága. Nem a falu mint olyan, ez a konvencionálisan falunak nevezett település a jellemző valóság, hanem a stílusfordulat.

A nyelvi elem kritériuma a jelentés, mely lehet tárgyi vagy immanens. A teljes mondat szerkezete e szerint:



S est - ez a teljes ítélet. Minden a kopulán fordul meg. A *van* transzszubsztancializál mindent, mert a predikátum a pusztá egzisztencialitás kinyilvánítása.

2. *Conditia actuala a satului este rodul procesului revolutionar dirijat de partidul comunist.* (A falu jelenlegi helyzete a kommunista párt által irányított forradalmi folyamat eredménye.)

A „falujelenlegi helyzete” önmagában üres tárgyi objektum (ÜTO), ami azt jelenti, hogy elméletileg TO-vá válhat. Amennyiben *S est P* típusú ítéletekkel körülhatároljuk, az ÜTO lehetővé teszi a tudományos kutatást. vagyis elméletileg:

$$\text{ÜTO} = S \text{ est}$$

csak hogy *ebben a szövegben* a „falujelenlegi helyzete” nem ÜTO, hanem *S est* típusú transzszubsztancialis ítélet, vagyis deklarált valóság. A további elemzés során tehát három szintet kell megkülönböztetnünk: a. nyelvi elem, b. ítélet és c. szöveg.

Amennyiben a 2. mondatban a „falujelenlegi helyzete”, a szöveg természetének megfelelően nem ÜTO, hanem *S est*-típusú létítélet - nem járul hozzá predikátum, hiszen eleve rendelkezik a legfőbb predikátummal, a léttel. A predikátum (az *S est P*-típusú ítéletek predikátuma) meghatározás, körülhatárolás, és minden körülmények között a nyelvi elemen túli (kívüli) objektivitással való ellenőrizhető kontaktus eredménye. Éppen ezért bővíthető vagy szűkíthető, sőt elvethető. Az ÜTO-ról semmit sem tudunk, azon kívül, amit a P (predikátum) elárul róla, az *S est* viszont azonnal és közvetlenül maga a teljesség, amihez nem járulhat predikátum. Ami nem jelenti azt, hogy az *S est*-nek nincs további meghatározása, csak hogy az fordított irányú, nem „kívülről”, a tárgyi objektivitás felől történik egy - szintén „ellenőrizhető” - individuális szubjektum közvetítésével (aki nem más, mint a kutató, vagyis a szöveg szubjektuma), hanem belülről, s ez a meghatározás a lét, a deklarált valóság forrását, szubjektumát jelöli. Az *S est* típusú ítéletek, a létítéletek mögött mindig valamilyen objektív szubjektivitás (Isten, párt, karizmatikus uralkodó) húzódik meg.

Az *S est* meghatározása (amit a 2. mondat kopulája fejez ki) tehát nem tárgyi (minőségi), hanem egzisztencialis. De egy egzisztencialis ítéletnek csak egyetlen további, tisztán egzisztencialis meghatározása lehetséges: és ez a létforrásra vonatkozik. Vagyis a lét, mely előbb teljességnek tűnt, most éppen teljességében határozódik meg, teljes egészében egy (objektív) szubjektivitás eredménye (*rod*). Lét tehát, vagyis valóság, de nem olyan, ami megállna önmagában, hiszen léte minden pillanatban *csak* létforrása tevékenységének eredménye. Az objektív szubjektivitás ebben az esetben a kommunista párt által irányított forradalmi folyamat, vagyis maga a párt. Ez az a pont, ahol transzcendáljuk *ezt* a szöveget, de nem a szöveghez képest külső objektivitás irányában. Ez az a pont, ahol a szöveg immanens szerkezete, saját logikája szerint elvezet bennünket

végpontjához, vagyis a hatalomhoz. A már említett szubjektivitás objektív jellege (léttéremtő ereje) nem tárgyi, hanem hatalmi. A tárgyiség csak korlátozhatja a szubjektivitást, a hatalom viszont sajátos objektivitással ruházza fel. A puszta szöveg, a jelentésség, a szövegben deklarált valóság a hatalom közvetítésével lép kapcsolatba, és csak így léphet kapcsolatba most már a tényleges (szövegen túli, kívüli) objektivitással.

3. *Satul este unul din fauritorii si beneficiarii revolutiei.* (A falu egyike a forradalom megvalósítóinak és haszonélvezőinek.)

A 3. mondat két eleme, a falu és a forradalom már szerepelt a szövegben. A faluról csak annyit tudunk, hogy a szocialista civilizáció pályájára helyezkedett, s hogy ez a *valóság* a kommunista párt által irányított forradalmi folyamat eredménye. Ez a valóság mindenekelőtt a fenti szövegben kinyilvánított (metafizikai) realitás, de ezen túlmenően (amint a 2. mondat elemzéséből kiderült) tényleges, érzékelhető valóság is, amennyiben egy bizonyos hatalmi forma kifejeződése, illetve érvényesülése. Mindenesetre ez nem a *falunak* a valósága (ez esetben a falu egyszerűen meghatározott településforma, s ami konkrét tartalmát illeti, számunkra ÜTO), hanem a faluban érvényesülő valóság. S ha már mindent tudunk erről a valóságról (vagyis *csak* azt, hogy léte nem más, mint egy bizonyos hatalom érvényesülése), magáról a faluról, arról, amelyik kívül van ezen a szövegen, még semmit sem tudunk, s nyilván nem is tudhatunk meg róla semmit - ebből a szövegből. Ha csak közvetett formában nem, mivel a hatalom nemcsak a szövegben, hanem a tényleges (társadalmi) objektivitás szférájában is érvényesül. S ahogy a szöveg (a fenti szöveg) az előtte s tőle függetlenül meglévő nyelvben fejeződik ki, annak lényegi törvényszerűségeit (szótanát, mondattanát, szemantikai állományát és szerkezetét) tiszteletben tartva, éppen úgy a hatalom is az objektivitás (hangsúlyozni kell, hogy társadalmi objektivitásról, vagyis emberek közötti viszonyról van szó) meglévő kereteihez kénytelen alkalmazkodni. Persze könnyen megtéveszthet bárkit az a csalóka látszat, hogy a szöveg maga a nyelv, s hogy az érvényesülő hatalom maga a társadalmi objektivitás. Pedig a szöveg nyelv nélkül, s a hatalom a társadalmi objektivitás nélkül: semmi. Még akkor is, ha a szöveg teljesen hatalmába keríti a nyelvet, s ha a hatalom teljesen „hatalmába keríti” a társadalmi viszonyokat. De teljesen-e? Ez a döntő kérdés. Bizonyos körülmények között és a társadalmi nyilvánosság szférájában ez nem lehetetlen. Éppen ezért rendkívül fontos e körülmények s e társadalmi nyilvánosság elemzése, mindenekelőtt azért, hogy hatékonyságának titkát leleplezhessük, s hogy legalább megkísérelhessük a nyilvánosság alatti társadalom felfedezését.

A 3. mondatból megtudjuk, hogy a falu (a szöveg faluja) a forradalom teremtője, véghezvivője (fauritor) és haszonélvezője (beneficiar). A 2. mondatból viszont azt tudtuk meg, hogy a falu (mint szocialista valóság) a kommunista párt által irányított forradalmi folyamat eredménye (*rod*). Mármost a forradalmi folyamat eredménye magának a forradalmi folyamatnak a véghezvivője és haszonélvezője. Ami a lehető legvilágosabban jelzi a szöveg önhatalmú, tekintet nélküli uralmát a nyelv felett, hiszen ez a „falu” - minthogy fel kellett adnia jelentésazonosságát - nem lehet a szó szoros értelmében vett nyelvi elem, a szöveg tehetetlen eszközévé vált, hogy a szövegjelentés puszta paravánjaként szerepeljen. Ahhoz viszont, hogy ezt a szerepét betölthesse, végig szükség van rá mint nyelvi jelre, hiszen enélkül a szöveg elveszítené objektivitása látszatát, márpedig a társadalmi nyilvánosság (amelynek része ez a szöveg is) a maga egészében és kizárólag arra irányul, hogy a hatalmilag érvényesített (érvényesülő) valóságot tényleges társadalmi objektivitásként tüntesse fel. E célnak a nyelv mint a társadalmi objektivitás alapeleme, kitűnően megfelel. Vagyis megmarad az eredeti nyelvi (jel)funkció, de minthogy a tárgy (a jelölt) teljesen üres marad, elvész a nyelvi jelentés, és ezt az ürességet tölti ki a szöveg ideológikus jelentése (a deklarált valóság). Így az a látszat teremődik,

mintha a tényleges faluról lenne szó, hiszen a szövegben használt szó elkerülhetetlenül erre utal. Ameddig a falu (látszólag a tényleges falu) a forradalmi folyamat eredménye (*rod*), a szöveg tökéletesen fedi a nyelvet, s így az objektivitás látszata is tökéletes. De amikor az eredmény társszobjektuma s egyúttal haszonélvezője annak a szobjektumnak, amelyiknek eredménye, kissé összebonyolódnak a dolgok. Ez mindenekelőtt azt jelenti, hogy az a bizonyos objektív szubjektivitás csak a társadalmi viszonyokba ágyazódva, konkrétan a társadalmi objektivitás szobjektumaiba beépülve lehet hatékony. De a 3. mondatban (jellemző módon) nem a társadalmi objektivitás szobjektumairól (általában emberekről, vagy az emberek egy csoportjáról), hanem a faluról van szó mint társszobjektumról és haszonélvezőről. A falu (vagyis az a településforma, amit ezzel a névvel jelölünk) a társadalmi objektivitásnak nem szobjektuma, mert nem rendelkezik a társadalmi nyilvánosságon belül szentesített önálló cselekvési jogkörrel. A falu (most már mint szövegelem) csak az objektív szubjektivitás társszobjektuma lehet.

A nyelvi elem jelentésazonosságának elvesztésével a szöveg jelentésazonossága nem szűnt meg, mivel a mondatokat összekapcsoló logikai szerkezet nem nyelvi, hanem kizárólag a szöveg attribútuma. Vagyis az egyes szavak nyelvi jel minősége megmarad, sőt az egyes ítéletek nyelvi-logikai formális szerkezete is ($S - P$) [miközben láttuk, hogy tartalmilag a szó nem nyelvi jel, hanem tárgyon kívüli (tárgyon inneni) immanens jelentés, az ítélet pedig *S est* típusú tárgyi, vagyis minőségi ítélet], de az ítéleteket összekapcsoló, irányító struktúrának (a tulajdonképpeni szövegszintnek) már nincs semmilyen nyelvi-logikai megfelelője.

Amennyiben ezt a szintet nyelvi-logikai kritériumok alapján közelítjük meg (az ellentmondásmentesség stb. követelménye) természetesen lépten-nyomon ellentmondásokra bukkanunk. Ebben az esetben a falu valóban nem lehet *egyszerre* valaminek az eredménye (*rod*) és ugyanannak a valaminek a megteremtője (*fauritor*), arról nem is beszélve, hogy ráadásul még haszonélvezője is. De igenis lehet - a nyelvi-logikai követelmények formális tiszteletbentartásával - mindegyik, külön-külön. Ebben a szövegben a falu mint immanens jelentés a lét, az eredmény (*rod*) mellett a (társ)szobjektum attribútumát is felveheti. Csakhogy ez a szubjektivitás látszólagos, nem más, mint az objektív szubjektivitás kivetülése, érvényesülése egy alacsonyabb hierarchikus szinten. Mindez persze anélkül, hogy a szóbanforgó entitás önálló szobjektum lenne. Pusztán részesül a szubjektivitásból, s ez magyarázza, hogy miért lehet haszonélvezője annak is, aminek (társ)szobjektuma.

Ez a szöveg-mechanizmus legfontosabb momentuma, s egyúttal (minthogy a két struktúra hajszára fedi egymást) a hatalomnak a társadalmi objektivitás keretében való érvényesülését is tökéletesen megvilágítja. A falu (a szöveg faluja) mint lét (valóság), eredmény (*rod*), társszobjektum (*fauritor*) és haszonélvező (*beneficiar*) - ezek az egymásnak ellentmondó attribútumok az objektív szubjektivitás (a szövegben a kommunista párt által irányított folyamat) érvényesülésének fokozatai, mondhatni törvényszerű fokozatai, hiszen ez az érvényesülés alapvonásaiban azonos (hogy csak egy példát említsünk) a plotinoszi filozófiából ismert lét semmiben való érvényesülésének a mechanizmusával. S mennyire jellemző, hogy a falu éppen azért, mert nem reális szobjektum, mert nem rendelkezik önálló cselekvési szabadsággal, mert az objektív szubjektivitás társszobjektuma - objektivitását is a társadalom egészében kizárólagos hatalomként érvényesülő objektív szobjektumtól nyeri, anélkül tehát, hogy maga bármilyen reális társadalmi objektivitással rendelkezne. A döntő az, hogy a falu (a szocialista falu) csak egy meghatározott hatalmi forma érvényesüléseként lehet lét (valóság), s egyúttal e lét teremtője és haszonélvezője. Tehát *a falu cselekvő alany, de benne valójában a hatalom cselekszik.*

Érdemes komolyan venni a társadalmi nyilvánosság alapszövegeinek azt a leitmotívumát, hogy a szövegek hű tükröi (kifejezői) a valóságnak. Egy bizonyos valóságnak, minthogy a szöveg sem a nyelv általában. S minthogy számunkra (vizsgálandó és vizsgálható, tanulmányozható) tárgyként csak az ideologikum (a szövegek világa) adott - a politikumnak, vagyis a hatalom világának elkerülhetetlenül társszubjektumai vagyunk, s így *mi* semmiképpen sem cselekedhetünk *benne* reális szubjektumokként -, az a tény, hogy az ideologikum tökéletesen kifejezi a politikumot, rendkívül nagy jelentőségű, mert lehetővé teszi számunkra - a szöveg-struktúra elemzésén keresztül - a politikum szférájának az értelmezését. Ezáltal - ha nem is teljes mértékben - de ellensúlyozhatjuk nap mint nap *elszenvedett* politikai *cselekvésünket*, szabad utat engedhetünk a hatalmi (valóság-)szférában visszafojtott öntudatnak, mely számára így váratlan és tényleges cselekvési lehetőség nyílik (az elméleti-értelmező tevékenységben).

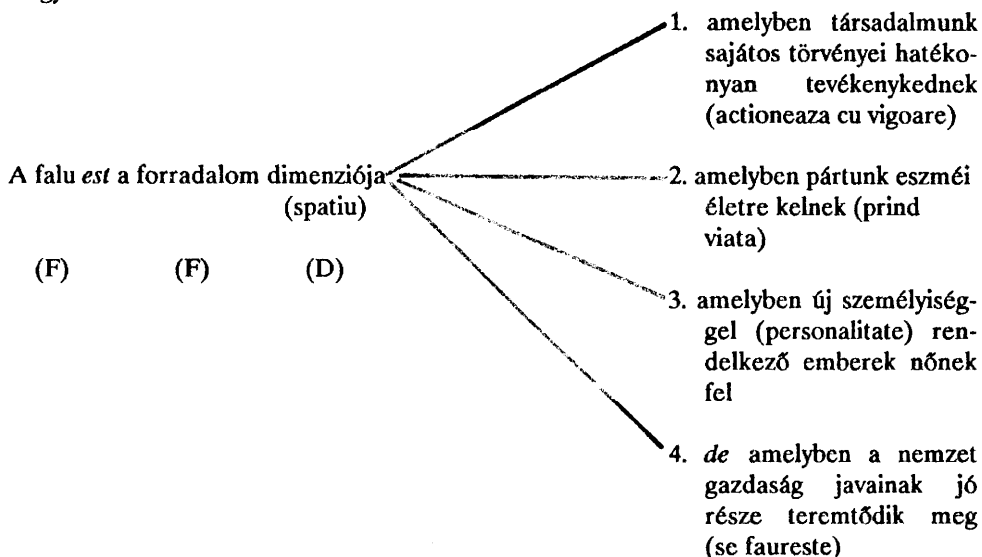
4. ... *o continua innobilare a unor notiuni, chiar in interiorul spatiului satesc, precum sint agricultura si munca.* (... bizonyos fogalmak - mint a mezőgazdaság és a munka - állandó megnemesedése éppen(séggel) a falu dimenzióján belül.)

A mondat egyszerűen lefordíthatatlan. Kezdjük a *spatiu satesc*kel. A falu tehát tér, dimenzió, amelyben fogalmak bizonyos folyamatoknak vannak alávetve: megnemesednek például. Ennek az entitásnak a természetéről sok mindent elárul az a tény (szöveg-tény), hogy fogalmak élnek benne. De még többet elárul a mezőgazdaság (a föld megmunkálása) és a munka fogalmainak természetéről az a tény, hogy ebben a térben (dimenzióban) léteznek, s létezésük jellegét mindennél jobban megvilágítja állandó nemesedésük. Ezek a fogalmak a szöveg-térben (*spatiu satesc*) töltődnek fel léttel, mégpedig (erre nemesedésük utal) minőségi léttel. Csak miután egzisztencialitásuk természetével tisztában vagyunk, csak az után szabad jelentésüknek megfelelően szemügyre vennünk őket, különben nemesedésüket s a *spatiu satesc*-et pusztá stílusfordulatokként fogjuk fel, melyek felesleges töltelékiszövegnek tűnnek a meghatározott nyelvi-logikai jelentéssel (tartalommal) rendelkező fogalmak mellett. Ezek a fogalmak léteznek, s létezésük logikailag megelőzi jelentésüket. Az ideologikus szövegek elemzése során állandóan figyelembe kell vennünk a (hatalmi) lét primátusát. Ha a munka-fogalmat például kiszakítjuk sajátos létszférájából, ha eltekintünk a szövegstruktúrában adott lététől mint meghatározó tényezőtől, könnyen TO-nak vagy még inkább MO-nak (művelési-objektuális fogalomnak) tekinthetjük, hiszen a szöveg egy helyen gyakorlásának jelenlegi eszközeiről (*mijloace actuale de practicare a ei*) azt állítja, hogy a fejlett tudomány és technika jegyében állnak (*aflate sub semnul stiintei si tehnicii avansate*). Csakhogy nem szabad megelégednünk arról, hogy a „fejlett tudomány és technika” is szöveg-elem, hogy a tudomány és technika jegyében álló munka a szövegtérben létezik. Az itt szándékoltan technicizált munka-fogalom jelentésével csak azután foglalkozhatunk, miután létformáját tisztáztuk. Ha ugyanis a jelentésből indulunk ki (minthogy a tudomány és technika jegyében álló munka formálisan MO-nak tekinthető), a fogalom jel-funkciója érvényesül, és a szöveg-tér mint létforma helyét a tényleges társadalmi objektivitás, illetve annak egy körülhatárolható szelete foglalja el, amit a szöveg pusztán jelöl, anélkül, hogy maga valamilyen ál-létszféraként lépne fel. Elképzelhető persze egy ilyen szöveg is (bár a tulajdonképpeni szövegszint ez esetben is sokkal bonyolultabb annál, semhogy a társadalmi objektivitásra vonatkozó jelek mechanikus összegét lássuk benne), de jelen esetben nyilván nem erről van szó. Csakhogy ennek száz százalékos ellentétéről sem, vagyis nem olyan szöveggel állunk szemben, amelyiknek valamennyi eleme tárgynélkülinek tekinthető a társadalmi objektivitás szempontjából. Mint ahogy már az 1. mondat esetében észrevettük, *ez a szöveg mindenekelőtt a társadalmi objektivitás, a valóságos társadalmi lét asszimilálására irányul,*

arra, hogy a szöveg mesterséges lét-terét a társadalmi lét tökéletes megfelelőjeként fogadtassa el.

A szövegelemzés első szakasza analitikus: a tárgynélküli és az objektuális nyelvi elemek éles szétválasztására irányul. A második szakasz szintetikus. Tárgya ennek megfelelően sokkal bonyolultabb, hiszen itt azt a szinte észrevehetetlen mozzanatot kell megragadnunk, ahogy a társadalmi objektivitás szétszórt elemei, s a tárgynélküli irányító (pontosabban *mozgató*) fogalmak egy egységes, totális és kizárólagos létszféra közvetlen és tökéletes feltárulkozásaiként jelennek meg.

5. *Spatiu al revolutiei in care actioneaza cu vigoare legile specifice societatii noastre, spatiu in care prind viata ideile partidului nostru, in care cresc oamenii cu o noua personalitate, dar in care se faureste o parte insemnata a bunurilor economiei nationale.* Vagyis:



A már többször említett asszimilációs törekvés itt már a mondat szerkezet pusztá vázlatából is világosan kitűnik. A négy alárendelt mellékmondat (melyek között mellérendeltségi viszony áll fenn, bár a *dar* viszonyítószó bizonyos értelemben elhatárolja a 4.-et az előbbi háromtól) nem a faluhoz, hanem az *F est FD* egzisztenciális ítélethez kapcsolódik. Az *F est FD* ítéletben felszívódik a falu mint nyelvi elem, illetve mint ÜTO, tiszta immanenciává, létté változik, s így a hozzá járuló négy konkretizáló mellékmondat nem egy ÜTO ellenőrizhető meghatározása, körülhatárolása, melynek során az önmagában léttelen (szubsztanciátlan) jel a rajta kívül álló (éppen egzisztencialitásban kívül álló) valóságszelet meghatározásává alakulhat*, hanem egy eleve fennálló, ható immanencia átfogalmazása, feltárulkozása.

*

*Az ÜTO meghatározása: tapasztalat, ellenőrizhető gondolatmenetek, következtetések stb., melynek során a pusztá jel jelentéssel rendelkező fogalommal változhat. És a fogalom immár nem a valóság jele, hanem meghatározása, beavatkozás a valóságba, egzisztencialitásának áttörése, egyszóval a társadalmi mozgás (cselekvés és viszony-hálózat), a társadalmi gyakorlat megragadása.

A forradalom dimenziója az érvényesülő hatalom, nem a tiszta hatalom tehát, hiszen az sohasem érvényesül, a tiszta hatalom a kultúrában sűrűsödik össze mint spekulativitás, filozófia, mint művészet. Az érvényesülő hatalom elveszíti ezt az áttetsző tisztaságot, mert az emberek közötti viszonyokban, s ezen keresztül a természethez való viszonyban létezik. A kultúra mindig e viszonyok mágikus-nyelvi birtokbavétele vagy felfüggesztése. A spekulatív kultúra és a szimbolikus társadalmi gyakorlat, a tiszta hatalom és a viszonyokban érvényesülő hatalom egységes struktúrát alkot.

Éppen ezért nem szabad megfeledkezni arról, hogy itt végig egy nem-nyugati kultúráról, illetve társadalmi gyakorlatról van szó, egy olyan több évszázados, rendkívül éltképes struktúráról, jelentésszerű-hatalmi rendszerről, amely Nyugaton még a középkor folyamán sem létezett mint kizárólagos, mindent átható forma. Ez az alapvető struktúra-különbség a mai napig is fennáll, sőt az utóbbi ötven évben, Kelet-Európa hatalmi szerkezetének látványos átrendeződése nyomán csak kihangsúlyozódott. E hatalmi átrendeződés eredményessége, szilárdsága a Nyugat számára rendkívül fontos következménnyel jár: *a polgári hatalmi struktúra életképtelenségét bizonyítja, ott, ahol (illetve: mindenütt, ahol) ez a struktúra egy tőle idegen társadalmi gyakorlatba próbál beépülni.*

A tiszta hatalom és az érvényesülő hatalom, a kultúra és a társadalmi viszonyok összefüggésére, egységes (vagy legalábbis homológ) struktúrájának kérdésére visszatérve leszögezhetjük, hogy a két szféra közötti összekötő kapocs, az említett egységes struktúra alapja a nyelv, a jelentésszerűség, konkrétan a társadalmi kommunikáció, amennyiben a jelentés a tiszta hatalom, a nyelv a tényleges hatalom, a társadalmi kommunikáció alapegységeit képező ítéletek pedig a társadalmi cselekvés megfelelői, illetve elidegeníthetetlen korroláriumai. Társadalmi értelemben a jelentés, az ítéletek s a nyelv nélküli a tiszta hatalom, a társadalmi cselekvés és a tényleges hatalmi állapot, vagyis a társadalmi gyakorlat érthetetlen és élettelen absztrakció marad, s így nem lehet csodálkozni azon, hogy mindazok az elméleti kísérletek, amelyek a jelentés, az ítéletek, egyszóval a nyelv segítségével próbálják megragadni a fennállásában eme „zavaró” korroláriumoktól megtisztított („tiszta tárgyiassággá” redukált) társadalmat, a legjobb esetben is a szeszben preparált békát vizsgáló biológus munkájához hasonlíthatók. Persze az egyszemélyes jelentésszerű-hatalmi rendszerekben ez a veszély egyáltalán nem fenyeget bennünket, hiszen az „elmélet” művelőit itt - hogy a fenti példánál maradjunk - sokkal inkább a béka fogalmát életre keltő biológushoz hasonlíthatnánk.

A nyugati kultúra, a tiszta hatalom nyugati struktúrája (legalábbis a bennünket leginkább érdeklő polgári korszakban) denominatív - és ezzel szoros összefüggésben - transzcendentális jelentésekkel épül fel. A transzcendencia a minden lehetséges (denominatív) jelentés fölötti, pontosabban előtti feltétlenség, mely nélkül a denominatív jelentések egyszerűen nem születhetnének meg. Ahhoz, hogy a pusztán jel jelentéssé, vagyis fogalommal váljék, az szükséges, hogy egy, a jelhez képest transzcendens szubjektum azt a jelölt tárgyhöz viszonyítsa s e viszonyítás (tapasztalat, kísérlet) eredményeképpen tartalommal töltse fel. Látható tehát, hogy tiszta, vagyis közvetlen jelentéssel itt nem találkozunk, a jelentés folyamat, cselekvés eredménye, s e cselekvés két pólusa a szubjektum és a tiszta tárgyiasság. Ez természetesen csak „laboratórium” formája a polgári jelentésvilágnak, amely tisztán sehol és sohasem létezett, de mindenesetre mint irányadó jelentés-struktúra, több-kevesebb pregnanciával érvényesült egy más jelentés-struktúrákkal terhelt világban.

Ez a polgári kultúra egyik legnagyobb történelmi vívmánya és ugyanakkor korlátja is, mert az embert kiszabadította ugyan saját társadalmiságának béklyóiból, de ezzel együtt meg is fosztotta a társadalmiságtól. Az ember önmagának lett szubjektuma - de mint

társadalmi tárgy. Ám azzal, hogy így egzisztenciálissá, valóságossá vált az ember társadalmi közvetítettsége, megteremtődtek (és csak így teremthettek meg) a történelmi előfeltételei annak, hogy maga a feltétlenség, a transzcendentalitás váljék társadalmivá, hogy az ember ne pusztán a saját, individuális cselekvésének lehessen szubjektuma, hogy tehát ne csak tárgyakkal és a tárgyisággal szemben lehessen ember, hanem egy válaszoló világban.

Ezzel szemben tiszta jelentésről tulajdonképpen csak az immanens jelentések esetében beszélhetünk, minthogy ezek közvetlenül rendelkeznek jelentéssé válásuk valamennyi feltételével, melyek legfontosabbika az emberben ijesztő hatékonysággal, s ami még szomorúbb, észrevétlenül érvényesülő hatalom. Talán ki fog derülni egyszer, hogy ez a jelentéses-hatalmi rendszer sem *perpetuum stabile*. De tudomásul kell vennünk, hogy a jövő csak ott van, ahol van mérhető idő. Elégedjünk meg annyival, hogy a mi óránk járni kezdett.

Ami az elmélet számára például azt jelenti, hogy ha áthidalhatatlannak tűnő elméleti és gyakorlati nehézségekbe ütközünk, az elméleti és gyakorlati hiatusokat a lehetetlenség vagy a tehetetlenség megteoretizálása, az antinomikus gondolkodás vagy a transzcendentális misztika helyett a társadalmi-politikai életből merített tapasztalatai ítéletekkel és konkrét társadalmi-politikai elkötelezettséggel kell áthidalnunk. Mindenekelőtt tudatára kell ébrednünk annak, hogy hiatusok nélküli elmélet nem létezik, hogy az elmélet indíttatása és finalitása sohasem lehet elméleti. A mi esetünkben az elméleti építkezés tapasztalati indíttatása nyilvánvaló (a nyugati politikai forma, konkrétan a pluralizmus hiánya Kelet-Európában és ezzel egyidejűleg az egynemű jelentéses-hatalmi rendszer autoritárius, totalitarisztikus politikai formáinak szinte hihetetlen stabilitása), finalitása pedig szintén tapasztalati, legalábbis potenciálisan, amennyiben az elmélet nem valamilyen önmagáértvaló igazság felderítését tűzi ki célul, hanem *csupán* arra a kérdésre kíván végeredményben válaszolni, hogy az említett diktatórikus és eredendően orosz, vagyis a szó szoros értelmében kelet-európai politikai forma valóban természetes és végleges velejárója-e *az egész Kelet-Európának*, valamint arra az ezzel összefüggő kérdésre, hogy a nyugati pluralizmusnak milyen irányban és milyen mértékben kell tovább mélyülnie, illetve hogyan kell és lehet elmélyíteni ahhoz, hogy egyáltalán fennmaradjon mint sajátos forma.

Meggyőződésünk szerint ezt a valóban történelmi feladatot, konkrétan a plurális szocializmus megteremtését a Nyugat saját peremvidéke képtelen önmagában, a kelet-európai peremvidék (Lengyelország, Csehszlovákia és Magyarország) bekapcsolódása nélkül véghezvinni. Ez egyúttal azt jelenti, hogy a mi részünkről a lehető legnagyobb felelőtlenség volna, ha megelégednénk a pusztá reménykedéssel és várakozással, ami semmire sem kötelez, ha nem összpontosítanánk már most valamennyi szellemi - egyelőre csupán az elméletben objektíválható - energiánkat arra, hogy ennek az alternatívának a lehetőségeit felmérjük és szükségességét tudatosítsuk.

1976